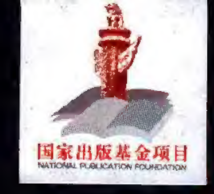
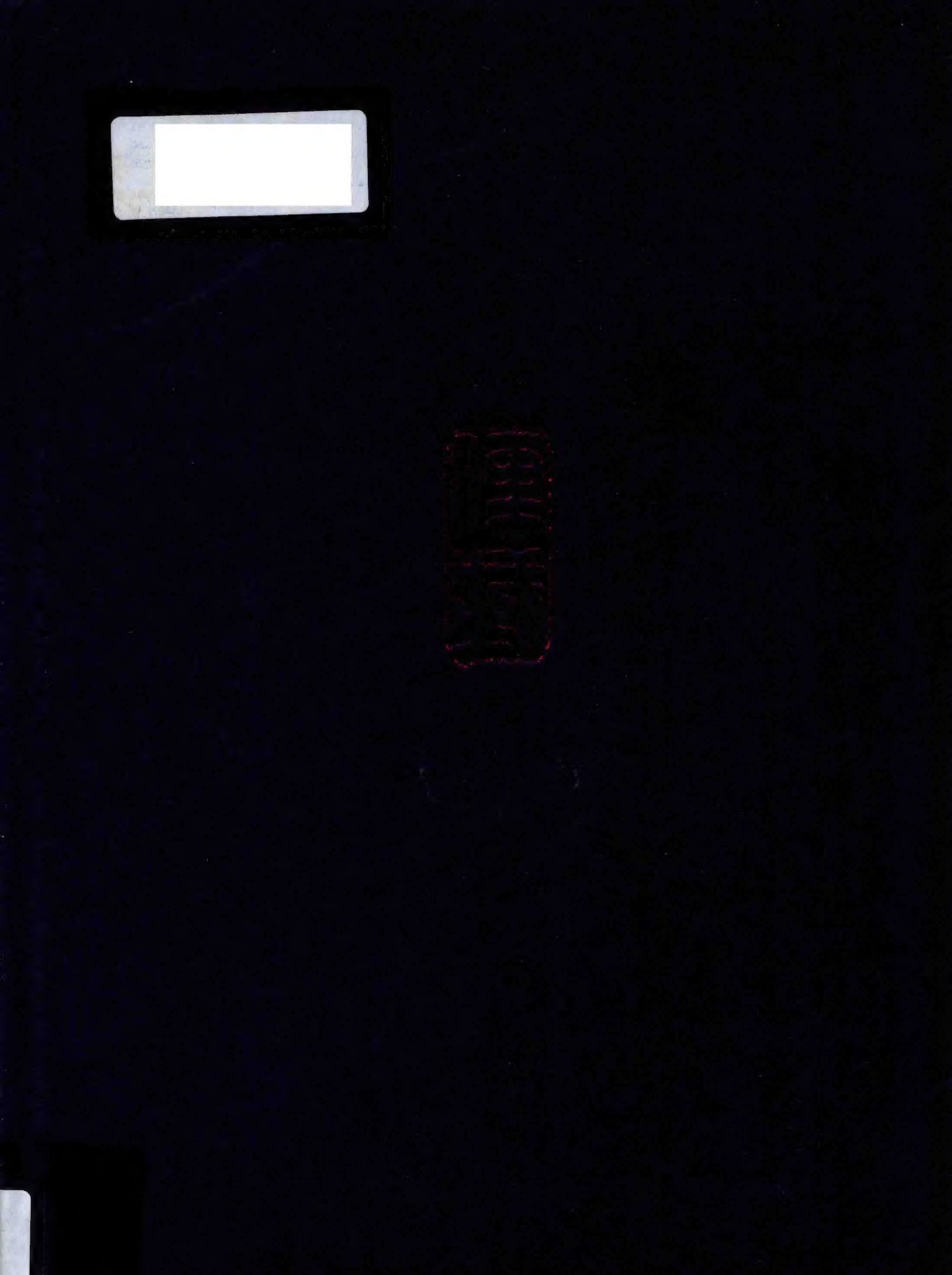

国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION


儒


藏



精華編一一六册下

經部四書類





精華編

北京大學《儒藏》編纂與研究中心

圖書在版編目(CIP)數據

儒藏.精華編.一一六：全二册/北京大學《儒藏》編纂與研究中心編.—北京：北京大學出版社，2017.12

ISBN 978-7-301-11834-4

Ⅰ.①儒… Ⅱ.①北… Ⅲ.①儒家 Ⅳ.①B222

中國版本圖書館CIP數據核字（2017）第285347號

書　　名	儒藏（精華編一一六）（上下册） RUZANG
著作責任者	北京大學《儒藏》編纂與研究中心　編
責任編輯	周　粟
標準書號	ISBN 978-7-301-11834-4
出版發行	北京大學出版社
地　　址	北京市海淀區成府路205號　100871
網　　址	http://www.pup.cn　　新浪微博: @北京大學出版社
電子信箱	dianjiwenhua@126.com
電　　話	郵購部62752015　發行部62750672　編輯部62756449
印 刷 者	北京中科印刷有限公司
經 銷 者	新華書店
	787毫米×1092毫米　16開本　89印張　1060千字
	2017年12月第1版　2017年12月第1次印刷
定　　價	1200.00元（上下册）

重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之九

同安林希元訂正
太倉毛在重訂
固始吴同春校刻

孟子序

今欲講《孟子》，則《孟子序》亦當看過。蓋朱子以前，《孟子》只有後漢趙氏一篇《題辭》。及朱子《集注》之成，蓋有不滿於《題辭》者，故特於篇首節録出本傳及韓子、程子、楊氏之言，使人讀《孟子》者，開卷之初，已得孟子之履歷、學術之大概，亦提綱挈領之意。今時初場雖不以命題，然二場三場，往往有及之者，不可畧也。蓋舉本可以該末，正學不妨科舉，人但能以程朱所以教人爲學者而學焉，則理得於心、形於身，舉而敷之筆下，自然詞理俱到，出人一頭地矣。於以圖科名也何有？於以慰父母親朋之望而自光明於民庶之上者，皆不期然而然者矣。

「《史記列傳》」

漢太史令司馬遷讀其父談書，創爲義例，起黄帝，迄漢武獲麟之歲，撰成十二紀以序帝王，十年表以貫歲月，八書以紀政事，三十世家以序公侯，中間惟孔子布衣；七十列傳以志卿、大夫、士、庶，孟子列其中也。上下三千餘載，凡爲五十二萬六千五百言。遷没後，缺《景帝紀》、《禮》、《樂》、《律書》、《三王世家》、《漢興以來將相年表》、《日者》、《龜策傳》、《靳

蒯列傳》等十篇。元成間，褚少孫追補，及益以武帝後事，辭旨淺鄙，不及遷書遠甚。

右出《文獻通考》晁氏云。

趙氏，趙岐也。字邠卿，一字臺卿。東漢京兆人。首尊信《孟子》，爲之章旨，分爲十四篇。又爲之《題辭》。辭，即序也。岐每好異，故獨名《題辭》。

此《孟子題辭》注云然也。其出處見《古今紀要》。❶

趙岐，中常侍唐衡兄玹尹京，以岐輕議己，殺其家。岐逃難，賣餅北海。孫嵩載藏複壁。諸唐滅，拜刺史并州。坐黨事免。守燉煌，爲賊所執，詭辭免。獻帝西都，副馬日磾撫天下，所至皆喜。貽書公孫瓚、紹等，各引兵去。説劉表衛朝廷。死荊州。右出《紀要》。

騶本作鄒，本邾國也。

按《史紀》本傳注，邾後徙於鄒，故又稱鄒，如魏都大梁而稱梁類也。

「受業子思之門人」

依吴氏程注，孟子游齊、梁時，距孔子時一百六十餘歲云云，見得不是親受業。

《少微鑑》載：「孟軻嘗問『牧民之道何先』，子思曰：『先利之。』孟子曰：『君子所以教民，亦仁義而已矣，何必曰利！』子思曰『仁義固所以利之也』。」云云。此大抵後人所爲，欲湊成思、孟一段授受者耳。○此段本出《孔叢子》，正朱注所謂「趙氏注及《孔叢子》等書皆云孟子親受業於子思」者也。

吴氏程曰：「按孟子自魏惠王三十五年

❶「紀要」，嘉靖本作「紀事」。下注文「右出紀要」同。

游梁，至哀王七年而燕人畔齊，距孔子蓋一百六十七年，是爲周赧王之三年，而孟子著書之成，固猶在其後也。況孔子夢奠時，伯魚之没已六載，子思固長，不然亦非幼矣。子思享年六十有二，去孔子四五十年而卒，而孟子始生，其不得親受業可見矣。故孟子但曰「私淑諸人」，而《集注》以爲子思之徒，於《論語序説》只稱門人。

○愚按《綱目》「孟軻至魏」，分注又謂「受業孔子之孫子思」，蓋兩存以備考定耶？下條韓子曰：「惟孟軻師子思，而子思之學出於曾子。」然則受于子思門人者，從史遷之言；親受子思者，從韓子之言。恐當從史遷。○此段今斷從子思之門人。若得親受業於子思，不應七篇全無所述而曰「私淑諸人」，如此輕他。如顏子則曰「夫子循循」云云，曾子亦屢曰「吾聞諸夫子」。

《索隱》云○《索隱》者，河内司馬貞所謂《史記索隱》也，所謂小司馬者。有自序，署爲朝散大夫、國子博士、弘文閣學士，但不知爲何代人。以序文考之，蓋唐人也。其上文序諸家有力於《史記》者則曰漢，曰晉，曰魏，曰宋某人，曰南齊某人。其後乃只云貞觀中諫議大夫某人，以此疑爲唐人也。姑記之以俟知者。

「《孔叢子》」

《通考》第二百九板，晁氏云：「楚孔鮒，字子魚，孔子八世孫也。仕陳勝，爲博士。以言不見用，托目疾而退，論注其先仲尼、子思、子上、子高、子順之言及己之行事，名之曰《孔叢子》，凡二十一篇。叢之爲言聚也。」

「道既通」

○此句亦只可淺說。若正經説到道處，又非司馬遷見識所能到。遷之見，只是說他學通相似。

趙氏曰：「孟子通五經，尤長於《詩》、《書》。」蓋爲見其屢引《詩》、《書》而以爲尤熟於此耳。不然，何以知其獨長於此？後學如此比度前賢，其亦無據而可笑，無怪乎高子以追蠡而議禹之聲尚文王之聲也，故程子闢之。

「游事齊宣王，宣王不能用」止「不果所言」

古史亦據《史記》，先事齊宣王，後乃見梁惠王、襄王、齊湣王，獨《孟子》以伐燕爲宣王時事，與《史記》、《荀子》等書皆不合。而《通鑑》以伐燕之歲爲宣王十九年，則是孟子先游梁而後至齊見宣王矣。然《考異》亦無他據，又未知孰是也。

新安陳氏曰：「謹按《通鑑綱目》：周顯王三十三年乙酉，『孟軻至魏』。慎靚王三年壬寅，❶『魏君罃卒，孟軻去魏適齊』。五年乙巳，『燕君噲以國讓其相子之』。赧王元年丁未，『齊伐燕，取之』。分注但云『齊王』，其下即書『孟軻去齊』。赧王二年戊申，即齊湣王之元年。❷伐燕事，《史記》以爲齊湣王十年丁未，《通鑑》以爲宣王十九年丁未，《史記》、《通鑑》之不同如此。證以《通鑑綱目》，丁未宣王卒，湣王立，戊申方改元，則丁未乃宣王末年、閔王繼位之年，蓋未能的知伐燕之爲先君事與嗣君事也。以淖齒事證之，閔

❶ 「三」，按《通鑑綱目》在二年，爲壬寅年。四庫本《四書大全》引陳櫟説亦作「二」。

❷ 「之」，原作「也」，今據嘉靖本改。

王爲是。《孟子》謂爲宣王，乃傳寫之誤耳。吾所折衷，姑以《綱目》爲據。」據《綱目》，則孟子先游梁，後適齊。蓋孟子游齊、梁時，年皆晚矣。故於梁，則惠王一見稱之曰「叟」；於齊，則曰「惡得有其一以慢其二哉」，是以齒德自居也。蓋是四十不動心方始出而欲擔當天下事也。

新安陳氏謂伐燕事以淖齒證之，閔王爲是。此不知何謂也。淖齒是楚人，楚使將兵救齊，因爲齊相。齒欲與燕分齊地，乃執閔王殺之，擢其筋，懸之廟梁而死。後爲王孫賈所誅，其見於《史記》者如是。此只足以證湣王爲燕所敗，何足以證伐燕之必湣王事？事見《史記·田敬仲完世家》。❶淖齒無傳。

按《史記》載：梁惠王三十五年，孟子始至梁。後二十三年，當湣王十年，齊伐燕，孟子在齊。古史乃謂孟子先事齊宣王，後及梁惠、襄及齊湣王。晦庵序《孟子》，謂「未知孰是」。晦庵又謂：「《孟子》以伐燕爲宣王時事，與《史記》、荀卿書皆不合。《通鑑》以伐燕爲宣王十九年，則是孟子先游梁而後見齊宣王，亦未知孰是。」

此段今斷從《黄氏日抄》。蓋《孟子》出於所見，《史記》得於所聞，所聞不如所見之真。况温公《通鑑》又自與《史記》相戾。不知温公生於千載之下，又何據而不從《史記》也。義理則可斷，若是實年次，安得夢而知昔人之非耶？故以《孟子》所稱齊王而不曰宣王盡爲湣王。此説應是。

❶「完」，原作「見」，今據嘉靖本及《史記》改。

愚按：此説誠長，清亦每有此私議，❶爲諸侯謀救燕伐齊不成也。若湣王，則遂爲諸侯所滅，又不止燕人畔也。

按《史記》齊伐燕有二事：齊宣王先嘗伐燕。燕文公卒，易王初立，齊宣王因燕喪，伐之，取十城。是即《孟子·梁惠王》篇所載問答稱「齊宣王」者也。此一事也。稱宣王者，《孟子》作於宣王已没之後，故以謚稱，而趙岐注亦稱齊宣王也。齊湣王後又伐燕。燕噲以燕與子之，齊伐燕，下燕七十城。是即《孟子·公孫丑》篇所載沈同問「燕可伐歟」者也。此又一事也。上稱齊王者，作《孟子》時，湣王尚在，未有謚之可稱，趙岐注亦稱王也。燕噲遜國，在宣王卒後九年。湣王伐燕，在齊宣王卒後十年。以此見伐燕噲非齊宣甚明。孟子以周顯王三十三年見梁惠王。齊宣王以顯王四十五年卒，其子湣王立，在位四十年。孟子初見梁惠王，已稱爲叟，姑以五十歲約之。又後之二十三年，齊湣方伐燕，孟子當年七十四五歲，距湣王之卒，孟子約一百餘歲，孟子當不及見湣王卒。故《孟子》自《公孫丑》篇後，凡涉齊事，皆止稱王。陳賈作《周公未盡仁智論》，終篇只説齊王，蓋嘗考究《古史》、《通鑑》少誤。近世師儒援爲王留行事，有謂區區齊宣王不足爲聖世道，説者遂亦誤指伐噲爲齊宣王事。故私記之，以俟考古者質焉。

此言其齟齬於時也。

「游事齊宣王，宣王不能用」云云「闊於事情」

「當是之時，秦用商鞅」止「是以所如不合」

❶「每」，原作「無」，今據嘉靖本改。

此言其所以齟齬於時也。須以「攻伐」、「縱橫」字，與「唐虞三代之德」字相對看。

「秦用商鞅」

鞅本衛之公族。《綱目》大書：衛鞅，後封之於商地，故又稱商鞅。

「楚、魏用吳起」

起初用於魏。魏武侯卒，❶奔楚。楚君類卒，楚人殺之。

「齊用孫子、田忌」

此孫子指孫臏，非孫武子也。武子，則吳王闔閭所用，殺二寵妃爲隊長者也。❷齊伐魏，以田忌爲將，臏爲軍師，威王時。

「天下方務於合縱連衡」

新安陳氏曰：「蘇秦主合縱之說，欲合六國爲一以抗秦。張儀主連衡之說，則離六國之交以事秦。六國，楚、燕、齊、韓、趙、魏也。《史記》蘇秦說六國「從親以擯秦」，注「以義利相合曰從親」，又謂之從約。又謂張儀爲衡人，言主衡者。又毛遂定從。《史畧》又謂蘇秦去趙而從解。儀專爲衡，注：「以勢相脅逼曰衡。」《詩經》「橫縱其畝」，注：「東西爲衡，南北爲縱。」





七國地圖畧

❶「侯」，原作「帝」，今據四庫本及《史記》改。
❷「二」，原作「一」，今據嘉靖本及《史記》改。

○「從」、「衡」二字之義，當主《史畧》注：「以義利相合曰從，以勢相脅逼曰衡。」如《詩傳》「南北曰從，東西曰衡」者，不切。然當時二字之名所由起，則是如《詩傳》之説也。《史畧》注亦未得其所以然。蓋秦居陝西，以陝西而視山東諸國，東西連亘，其勢衡也。故以秦而脇六國，是主於秦也，故曰連衡。山東諸國，則無西一面，只以南北相合而爲從，故以六國合約以抗秦，所主者六國也，故謂之從耳。○「連」字與「合」字一類，所謂連諸侯者也。

「從」、「衡」二字，就天下大勢上起名。

新安陳謂：「『孟子曰』字，蓋是後人所加者，正如周子《通書》亦爲後人每章加以『周子曰』字。」

「《合縱連衡論》」

天下之勢，輕重於權謀之中，君子於此，可以觀世變矣。夫天下之勢，必有所在：在德則正，在力則偏，在謀則變。德者，來天下之勢者也；力者，據天下之勢者也；謀者，盗天下之勢者也。舉天下之大，徇于匹夫之口，押闔張弛，惟其所命，其爲變也，不既極乎？《孟子》曰「五伯者」云云。嗚呼！爲從衡之説，何人哉？周失其德，天下之勢渙然無所歸，既久而爲秦所據。六國之命皆制于秦，朝夕惴恐，撑柱之不暇，故儀與秦也，得肆其邪謀詭計于其間。大抵爲從者多訹之以利，爲衡者多訹之以害。利害交戰于天下而不能辨，故合而連，連而合，莫之適成，展轉眩瞀，「載胥及溺」而後已。固世之變，亦謀之罪也。二者曲直固不暇論，然就而論之：從之謀在六國，猶可言也；衡之謀在秦不在六國，無可言也。

秦自孝公之後，并吞之勢已成，決非犬馬玉帛之可事，則六國之勢不可不合，故秦説一行而天下響應。然不數年，雖秦也亦無以謀其身矣。但以桓文之才，假尊王之義，猶不能革一鄭之反覆，而秦以區區頰舌，合異爲同，聯踈爲親，欲其久而不散，豈不難哉！儀乘諸侯不勝畏讐之餘，故得以劫行其説。秦死，乃得大肆，而又解於武王之隙。不然，六國之束手就擒，授人以勢，蓋不待數十年之後，天下已爲秦有矣。夫勢專，則秦以數千里一衡之地，而卒并天下；勢分，則齊及燕趙皆以二千里、韓魏以千里、楚以五千里合從之地，而卒并于秦。由此觀之，君子不能無憾於從約之解也。雖然，秦嘗以帝業説秦，不用而後爲從于六國；儀嘗倚秦以爲用，❶見辱而後爲衡于秦。不然，則秦之爲衡，儀之爲從，皆未可知也。小人盜天下之勢，而又反覆骫骳，爲其私身計如此，六國乃視之以爲輕重，而於其時有孟子者，其去其就，皆恝然莫之計也，是可委之世變而已乎？如孟子之言，行王政而王，如湯如文王者，雖一國可也。彼六國者何足慨哉！吾故著儀秦之禍，以爲利口覆邦家者之戒。

《史記》謂「孟子所如不合，退而與萬章之徒序《詩》、《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇」。韓子曰：「非軻自著，軻既没，其徒萬章、公孫丑相與記軻所言焉。」朱子曰：「愚按二説不同，《史記》近是。」問：「《序説》謂《史記》近是，而《集注》於《滕文公》篇首章云『門人不能悉記其

❶「秦」，據《史記》當作「楚」。

詞』，又第四章云『記者之誤』，如何？」曰：「前説是，後兩處失之。熟讀七篇，觀其筆，如鎔鑄而成，非綴緝可就也。《論語》便是記録綴緝所爲，非一筆文字也。」

程子曰：「孟子曰：『孔子可以仕云云。孔子，聖之時者也。』故知《易》者莫如孟子。」如此論孟子之知《易》，趙氏怎生得到？ 邵子亦曰：「孟子不言《易》，而深得於《易》。」又曰：「孟子善用《易》。」○如曰「《春秋》無義戰」，又曰「《春秋》，天子之事」，非深知《春秋》者，怎道得出？都是一言以敝之。

「退而與萬章之徒序《詩》、《書》」❶

問：「《詩》、《書》既删於孔子矣，孟子又何以序爲？」蓋取孔子所删定者而序正之。孟子嘗曰：「予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也。」是時去孔子百餘年，則《詩》、《書》豈能無舛逸失次者邪？

「退而與萬章之徒」云云「作《孟子》七篇」

承上章言，既是所如不合而道不得行於當時，是以退作七篇，欲以傳於來世。

○清嘗記一書載朱子之言，謂：「《孟子》一書，決是孟子所自作。不是孟子，如何寫得精意如此透徹，首尾如此貫串？」看他是甚麼樣文氣。若當時門下有人，寫得如此意思出，亦不可謂「軻之死，不得其傳」矣。故曾南豐謂《書》二《典》亦臯、夔輩人所作。以公孫丑、萬章平日所問難於孟子者觀之，似未能寫出《孟子》七篇文字如此精粹員活也。

❶「退而」至「序詩書」十字，嘉靖本無。另下「問詩書」一段嘉靖本與下條合爲一段，置於「承上章言」前。

○愚謂孔子以道不行，晚年便贊《周易》，脩《春秋》，刪《詩》、《書》，定禮、樂以垂萬世。蓋既不得行於當時，便當思以傳於來世。此所謂是這般時節，則聖賢所作，是這般樣子者。今孟子道又不得行於當時矣，則其所以規天條地之規模，豈徒終鬱於胸中，而與其身俱逝邪？當時在門，又無卓然高第能傳其道而發明之者，又安得不一索筆爲吾道計，以闡先聖邪？如顏子不著書，則以時有孔子在，且早死。至曾子則有《大學》，子思則有《中庸》。以此言之，信是孟軻自著。

《文獻通考》曰：「晁氏曰：『趙岐謂軻以儒術干諸侯不用，退與萬章、公孫丑之徒難疑答問，著書七篇。』按韓愈以此書爲弟子所會集，與岐之言不同。今考其書，載孟子所見諸侯皆稱謚，如齊宣王、梁惠王、襄王、滕定公、滕文公、魯平公是也。夫死然後有謚，軻無恙時所見諸侯，不應皆前死。且惠王元年至平公之卒，凡七十七年，軻見惠王，目之曰『叟』，必已老矣，決不見平公之卒也。後人追爲之，明矣，則岐之言非也。」諸謚亦恐爲後人所加。又曰：「《荀子》載孟子三見齊王而不言，弟子問之，曰：『我先攻其邪心。』《楊子》載孟子曰：『夫有意而不至者有矣，未有意而不至者也。』今書皆無之，則知散軼也多矣。岐謂秦焚書，以其號諸子，得不泯滅，亦非也。或曰：豈見於《外書》四篇邪？若然，則岐又不當謂其不能洪深也。」○岐之言本司馬遷。○此段斷從《通考》。《綱目》亦以爲軻後門人爲之。

「韓子曰『堯以是傳之舜』」

程子曰：「韓子此語，非是蹈襲前人，又

非鑿空撰得出，必有所見。若無所見，不知言所傳者何事？」

朱子曰：「此非深知所傳者何事，則未易言也。堯、舜之所以爲堯、舜，以其盡此心之體而已。禹、湯、文、武、周公、孔子傳之以至於孟子，其間相望有或數百年者，非得口傳耳授，密相付囑也。特此心之體，隱乎百姓日用之間，賢者識其大，不賢者識其小，而體其全且盡者，則爲得其傳耳。」

○愚謂：程子謂「韓子此語，非是蹈襲前人，亦非鑿空撰得出」，許之亦幾於過矣。蓋韓子此語，全得於《孟子》「見知」、「聞知」一章。他是何等聰明人，融會出來，便成此一段說話。

韓子此語，出《原道》篇，其上文云：「夫所謂先王之教者，何也？博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。其文：《易》、《詩》、《書》、《春秋》；其法：禮、樂、刑、政；其民：士、農、工、賈；其位：君臣、父子、師友、賓主、昆弟、夫婦；其服：麻、絲；其居：宮、室；其食：粟米、蔬、菓、魚、肉。其爲道易明，其爲教易行也。是故以之爲己則順而祥，以之爲人則愛而公，以之爲心則和而平，以之爲天下、國、家，無所處而不當。是故生則得其情，死則盡其常，郊焉而天神格，廟焉而人鬼享。曰：『斯道也，何道也？』曰：『斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜云云。』」

今按韓子此語，則「是」字已自有所指，而程子、朱子却又云云者，何也？豈都不觀其言意所自來耶？

「堯以是傳之舜」，此一段又見於《送浮屠文暢師序》者，畧同。《送文暢序》曰：「民之初生，固若禽獸然。聖人者立，然後知宮居而粒食，親親而尊尊，生者養而死者藏。是故道莫大乎仁義，教莫正乎禮、樂、刑、政。施之於天下，萬物得其宜；措之於躬行，體安而氣平。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武，文、武以是傳之周公、孔子。書之於册，中國之人世守之。」依此説，見得皆未及此心之體處，故朱子嘗謂「韓子徒知用之可及乎天下，而未知體之必本於吾心」。

「軻之死，不得其傳焉」

或曰：「孟子之後有董仲舒，如何不之與？其所持所造，似猶優韓子。」曰：「視韓子則醇正過之矣。若以配堯、舜及孔、軻，如何得？地位小弱，如何可進之堯、舜、孔、孟之班行乎？」今以先儒所論董子者，録于後以備考，便見董子之爲董子矣。

程子曰：「董子言『仁人正其誼，不謀其利；明其道，不計其功』，度越諸子遠矣。」

又曰：「漢儒近似者三人：董仲舒、大毛公、楊雄。」

朱子曰：「仲舒資質純良，模索道得數句着，然亦非他真見得這道理。」

又曰：「仲舒識得本原，如云『正心誠意可以治天下國家』，如説『仁義禮樂皆其具』，此等説話，皆好。」

問：「舒云『性者，生之質也』。」曰：「不是。只當云：『性者，生之理也；氣者，生之質也。』」問：「其以情爲人之欲，何如

也？」曰：「未害。蓋欲爲善、欲爲惡，皆人之情也。」

問：「董仲舒見道不分明處。」曰：「也是鶻突，如『命者，天之令；性者，生之質；情者，人之欲』，『命非聖人不行，❶性非教化不成，情非制度不節』等語，是不識性善模樣。」又曰：「『明於天性，知自貴於物，然後知仁義；知仁義，然後重禮節；重禮節，然後安處善；安處善，然後樂循理』。又似見得性善模樣。終是說得騎墻，不分明端的。」

又曰：「仲舒所立甚高，後世之所以不如古人者，以道義功利關不透耳。其議匈奴一節，婁敬、賈誼知謀之士爲之，亦不過。」

又曰：「班固所謂醇儒，極是。至於天下、國、家事業，恐施展未必得。」〇又嘗說：「仲舒固善，❷無精采。」〇又曰：「《三策》說得稍親切，終是脱不得漢儒氣象。」

西山真氏曰：「仲舒醇正，近理之言，見稱於諸老先生外，如曰『彊勉學問，則聞見博而智益明；强勉行道，則德日起而大有功』，又引《孟子》遵聞行知之說，此二條最有功於學者。蓋道學之要，致知、力行而已。《虞書》之『精』、『一』，《論語》之『知及』、『仁守』，《中庸》之『博學』、『篤行』，秦漢以下未有識之者，而仲舒能言之，此豈諸儒所及！其曰『道之大原出於天』，則『天命』、『率性』之意，尤所謂知

❶「行」，嘉靖本作「立」。
❷「固」，嘉靖本作「困」。

其本原者。❶至謂『有國家者不可不知《春秋》也』，其言亦有補於世。本傳稱其『進退容止，非禮不行』。兩相驕主，正身率下。方公孫弘以阿意容悦取相位，仲舒獨終始守正，卒老于家，以其質之美、守之固，使得從游聖門，淵源所漸，當無慚於游夏矣。惜其生於絶學之後，雖潛心大業，終未能窺大道之全，至或流於災異之術。吁！可笑哉。」

愚按：仲舒所言如此，亦是工夫真積得來。本傳謂其「下帷講誦，三年不窺園」，以潛心于大業，亦是甚麽樣下工夫。不然，絶學之後，能見得到此？

孟軻之後庶幾焉者，只董子一人矣。若文中子也，儘有志氣，儘有格言，只是有些外華魔病。吾道以誠實爲主，況又欲速，故作《續經》，這也是器量不可大受處。❷

「荀與楊也擇焉」云云「而不詳」❸

荀、楊是誠有不精不詳處，但不知韓子之見，是指何處爲不精不詳耳。

今按周子曰：「荀子云：『養心莫善於誠。』荀子元不識誠。既誠矣，心安用養邪？」

真氏曰：「荀子云：『水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知亦且有義，故最爲天下之貴也。』其論似矣。至其論性則以爲惡，論禮則以爲僞，胡其自相戾耶？」

荀子論心，爲「湛濁在下，❹清明在上」，此語可疑。蓋心之虚靈知覺，萬理具焉，初

❶「尤」，原作「又」，今據四庫本《西山讀書記》改。
❷「處」，嘉靖本作「矣」。
❸「云云」，嘉靖本作「而不精語焉」。
❹「湛」，嘉靖本作「汙」。此段下同。

豈有一毫之汙濁哉！汩於物欲而後汙濁耳。今曰庭，其視順杞柳之性者，孰爲無瑕之璧也？大本既乖，雖其書極天下之雄，而豈足以掩其疵乎？大原既舛，雖其辭極天下之艱深，而豈足以匿其弊乎？雖微韓愈，其醇其疵，吾固有以知之矣。反覆讀《荀》一篇，以軻、雄爲聖人之徒，以荀卿在軻、雄之間，儔取而例論之，若無所高下者。而其終也，以醇乎醇歸之孟子，以大醇歸之荀、楊，韓子固爲確論矣，而未嘗明言其醇所在。吾自其言性而論之，則知愈之所以爲是抑揚者，思過半矣。

又曰：「二子之醇疵，愈之論則非矣。吾不知愈之爲是醇疵之論者，將爲道邪？將爲書邪？欲削前氏之不合，以附于聖人之籍，愈不過爲書計也。異時《原性》之作，以爲性之品有三，二子者得其中而遺其上下，則未免離性以爲情，而合才以爲性矣。慕孟子之醇而未能同其醇，指荀、楊之疵而未能去其疵，則愈之爲愈，特因書而見道，非遺書而得道者也。」

「楊子」

程子曰：「楊子謂老子『言道德則有取，至如槌提仁義，絶滅禮樂則無取』。言其道德有取，此自是楊子不見道處。又謂『學行之上也，名譽以崇之』，皆楊子之失。」

龜山曰：「楊雄云：『多聞則守之以約，多見則守之以卓。』其言終有病。不如孟子言『博學而詳説之，將以反説約也』爲無病。蓋博學詳説，所以趨約，至於約則其道得矣。謂之守以約、卓於多聞、多見之中，將何由見得此理分明？然後知孟子

之後其道不傳，知孟子所謂『天下可運於掌』爲不妄。」

「湛濁在下，清明在上」，是物欲之害，初未嘗去，但伏而未作耳。

「又曰：『孟子醇乎醇者也。荀與楊大醇而小疵。』」

程子曰：「韓子論孟子甚善，非見得孟子意，亦道不到。其論荀、楊則非也。荀子極偏駁，只一句性惡，大本已失。楊子雖小過，然亦不識性，更説甚道。」

孟氏醇乎醇者也。本出《文集·讀荀子》篇。

謂其擇之精，語之詳也。擇之精以窮究言，語之詳以議論言，故以擇之精爲先。

「荀與楊大醇而小疵」

「大醇」，以其皆知崇正道、黜邪説也。「小疵」，即「擇焉而不精，語焉而不詳也」。

朱子曰：「韓子謂荀、楊『大醇而小疵』，非是。由田駢、慎到、申不害、韓非之徒觀之，則荀、楊爲大醇耳。」

慎到，趙人。田駢，步堅反。齊人。皆學黃老道德之術，各有論著。到嘗著十二論。出《史記·孟軻傳》後。

按《論會大全·孟荀楊醇疵如何篇》曰：「言必堯舜，談必仁義，孟之醇，何如也？一則曰尊王，二則曰尊王，荀之醇，何如也？適堯、舜、文王者謂之正，非堯、舜、文王者謂之他，❶雄之醇，又何如也？夫閱其書而考其本，玩其辭而究其源，則俱可謂之醇矣。」獨不思聖人之作書，非爲書，蓋爲道也。凡與道背馳者，不足以爲書。凡與性背馳者，不足以爲道。彼其性惡之論，與夫降衷下民者霄壤，其視無

❶「他」，嘉靖本作「馳」。

有不善者，孰爲無瑩之玉也？ 善惡之論，與秉彝好德者徑雄之學似出於老子，如《太玄》曰：「潛心于淵，美厥靈根。」楊子論性爲善惡説。

「又曰：『孔子之道，大而能博。』」此《文集·送王塤秀序》。

問：「大是就渾淪處説，博是就該貫處説否？」朱子曰：「韓子亦未必有此意，但如此看亦自好。」

問：「學焉而皆得其性之所近。」曰：「政事者就政事上學得，文學者就文學上學得，德行、言語者就德行、言語上學得。蓋以其不能偏觀而盡識也。」

按韓文自「孔子没，獨孟軻之傳得其宗」，下文云：「夫沿河而下，苟不止，雖有遲疾，必至於海。 如不得其道也，雖疾不止，終莫幸而至焉。 故學必慎其所道。

道於楊、墨、老、莊、佛之學而欲之聖人之道，猶航斷港絶潢以望至於海也。 故求觀聖人之道必自孟子始。」以此觀之，則謂孟子得聖道之大全正宗而非偏岐末流之學，信矣。

韓子《原道》，述《大學》「平天下必先治國」一條，而遺「格物」、「致知」。 蘇氏《古史》，述《中庸》「不獲乎上，民不可得而治」一條，而遺夫「明善」、「誠身」。 此非其偶遺之也。 吁！ 此韓子之所以止於韓子，蘇氏之所以止於蘇氏而不得以與於斯文也。 温公《通鑑》引《孟子》「立天下之正位，行天下之大道」，却去了「居天下之廣居」一句，此亦是無頭學問也。

「觀聖人之道者，必自孟子始」

按上文云：「孔子之道大而能博，門弟子不能偏觀而盡識也，故學焉而皆得其性

之所近。其後離散，分處諸侯之國，又各以其所能授弟子，源遠而末益分。唯孟軻師子思，而子思之學出於曾子。❶孔子没，獨孟軻氏之傳得其宗，故求觀聖人之道，必自孟子始。」

愚按韓子此言，只是謂聖人之道，全體之道也。當時自顏、曾外，諸弟子惟得其性之所近，未有能具體者。其後又各以其所能授弟子，源遠而末益分，而於道之全體，愈寥寥矣。獨孟軻師子思，而子思之學出於曾子，爲得聖道之大全，故曰：「獨孟軻氏之傳，得其宗。」又曰：「求觀聖人之道者，必自孟子始。」正以其得斯道之大全正宗，爲非偏岐末流之學也。學者必由是而觀焉，庶乎其不失耳。今觀程子注，乃似不然。豈以其啓手足時之言，爲正見其全體不息而不安於小成處邪？輔氏乃以用心於内説固善，但不切耳。

恐韓子見不到此，大概説學而已。觀其「偏觀盡識」字面可見。

其曰「必自孟子始」者，猶曰「顏子發聖人之蘊」者耳，正論觀聖道必自曾子之《大學》始，所謂「初學入德之門」者，此言只是主孟子言耳。亦行遠自邇，登高自卑之意。

程子注曰：「孔子言『參也魯』，然顏子没後，終得聖人之道者，曾子也。觀其啓手足之言可以見矣。所傳者子思、孟子皆其學也。」程子此言，不是正改韓子之言，朱子以其可相發明，故附云。

按程子此注，全是參也竟以魯得之之意。

❶「學」，原作「遠」，今據嘉靖本、四庫本改。

其曰「觀其啓手足之言可見」者，以其説「吾知免夫」，得見是死而後已，爲實得斯道之傳耳。又曰：「楊子雲曰：『古者楊墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也。』」此二句，是子雲之言。自『楊、墨行，正道廢』以下，皆韓子之言。

「其大經大法皆亡滅」云云「爛而不收」

「其」，指先王也。出韓文集《與孟簡尚書》之篇。此係節文，其本文一則曰「先王之法」，二則曰「先王之道」，三則曰「先王之事」，又曰「二帝三王群聖人之道」，可見。

「大經」，蓋本《中庸》之「大經」。上自王朝之間，以至父子、夫婦、房闥之內，先王莫不制爲之禮。此皆係五品之人倫事，如《儀禮》、《典禮》所載，猶可見其畧也。「大法」，蓋指刑政、典章之屬。如周室班爵禄之制，當時孟子已曰「其詳不可得聞」，「諸侯已去其籍矣」。至於論井田，則亦曰：「此其大畧也。若夫潤澤之，則在君與子。」亦可見大法之亡滅已多。

「存十一於千百」

孟子所謂「於傳有之」者，今皆無此書矣，可見所存能幾。然而無孟氏，則皆服左衽而言侏㒧矣。

無孟氏，則楊墨行、正道廢，天下皆歸於無父無君之教，而淪胥於夷矣。

一説是真實至「服左衽言侏㒧」。觀晉滅三綱，宗老、莊，而夷胡亂華者近二百年，宋徽宗隳四維，尚玄教，而蠻狄入據中原，馴至胡元，遂主中國是也。按此説較切實，得「左衽」、「侏㒧」字面不虚。

「服左衽、言侏㒧」

衽，衣襟也。《韻府》謂裳之交接也。侏

僞，蠻語，不分明之意。

「故愈嘗推尊孟氏，以爲功不在禹下者，爲此也」

《書》云：「地平天成，萬世永賴，時乃功。」則自古功高者，莫禹若也，故獨舉禹以推揚孟子之功。○新安陳氏曰：「洪水溺人之身，異端陷溺人心，心溺之禍，其於身溺也。」

或問：「孟子便可謂聖人否？」程子曰：「未敢便道他是聖人，然學已到至處。」輔氏曰：「『未敢便道是聖人』，以其行處言。『學已到至處』，以其知處言。孟子論『大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神』，與夫聖智、巧力之譬，精密切當，非想像臆度之所能及，是其學已到聖處。然其英氣未化，有露圭角處，故未敢便道是聖人。此其權度審矣。」

「孟子有功於聖門」云云「孟子有大功於世」

二字其功甚多，專指養氣。前聖所未發。

程子曰：「孟子有功於聖門不可勝言：仲尼只說一箇仁字，孟子開口便說仁義；仲尼只說一箇志，孟子便說許多養氣出來，只此二字其功甚多。」

蓋專指「養氣」二字，不必謂義與氣。單說「氣」之一字，如何便有功？若上云「有功聖門」，則兼「仁義」與「養氣」。○又曰：「孟子有大功於世，以其言性善也。」又曰：「孟子性善、養氣之論，皆前聖所未發。」

慶源輔氏曰：「言『性善』，使資質美者聞之，必求復其本然而充其善；資質不美者聞之，亦知所自警而不流於惡。言『養氣』，使氣質剛柔不齊者，勇猛奮發於道義，而無巽懦怯弱之弊。皆發夫子所未

發，其功多蓋在此，此所以有大功於世也。」

學者全要識時。孟子有些英氣。

孟子以道自任。英氣甚害事。

程子曰：「學者全要識時，若不識時，不足以言學。顏子陋巷自樂，以有孔子在焉。若孟子之時，世既無人，安可不以道自任？」

新安陳氏曰：「『英氣甚害事』，蓋責備賢者之辭。」

問：「孟子英氣害事處安在？」曰：「孔子德性較寬大，氣象較從容，故卑者亦得而親之，高者亦愈見其不可及，故曰：『夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。』又曰：『即之也溫，聽其言也厲。』蓋狡詐者獻其誠，暴慢者致其恭，如飲醇酎，❶令人不覺自醉。譬之春風著物，自然能使發生也。如此而猶有不入不行處，則命也。若孟子則不如孔子多矣。既是如此，則其所以感人者，亦未得如孔子矣。程子安得不責其備？」

一說「英氣甚害事」，程子爲戒學者設，非謂孟子。曰：「孟子既有英氣，又有獨無害事處邪？然則謂他人有英氣便害事，孟子有英氣獨不能害事，可乎？程子是以全人來律孟子，何必爲之回護。」

顏子去聖人，只毫髮間。

孟子大賢，亞聖之次。

蓋以顏、曾爲大賢、亞聖，而孟子次之。其實把孟子、顏子並觀，其氣象自有次第，但難於口舌譊譊也。料造詣深者當自會云。

❶「酎」，嘉靖本作「醪」。

或曰：「英氣見於甚處？」曰：「但以孔子之言比之便可見。且如冰與水，精非不光，比之玉，自是有温潤含畜氣象，無許多光耀也。」

冰與水非不光。水字讀，不可讀作「水精」也。有水晶，無水精。

温潤含蓄氣象。○輔氏曰：「言，心聲也，德之符也。有德者必有言，若就言上看得分明，則其德無餘蘊矣。玉有温潤含蓄氣象，所以爲寶；人有温潤含蓄氣象，所以爲聖。其理一也。」

孟子雖賢，畢竟有戰國氣習。然也是賴有那睟面、盎背、四體不言而喻一段器宇，所以致得當時人君無厭心，而得全其大名也。雖曰不遇，終是所在堂堂，去就光明，舉止軒豁。其「三宿出晝」者，自是捨不得齊王待遇之厚耳。然亦可想見其在齊日，儘亦積誠意，以冀其感發矣。不然，何以爲孟子？

楊氏曰：「《孟子》一書，只是要正人心云云。千變萬化，只從心上來。心得其正，然後知性之善，堯舜所以爲萬世法。」

聖賢作處。人性上不可添一物。

楊氏曰：「《孟子》一書，只是要正人心，教人存心、養性，收其放心。至論仁、義、禮、智則以惻隱、羞惡、辭讓、是非之心爲之端。論邪説之害，則曰：『生於其心，害於其政。』論事君則曰：『格君心之非。』『一正君而國定。』千變萬化，只説從心上來。人能正心，則事無足爲者矣。《大學》之脩身、齊家、治國、平天下，❶其

❶「大」，原作「夫」，今據嘉靖本、四庫本改。

本只是正心、誠意而已。心得其正，然後知性之善，故孟子遇人便道性善。歐陽永叔却言聖人之教人，性非所先，可謂誤矣。人性上不可添一物，堯舜所以爲萬世法，亦是率性而已。所謂率性，天理是也。❶外邊用計、用數，假饒立得功業，只是人欲之私，與聖賢作處，天地懸隔。」

朱子曰：「『心得其正，然後爲性之善』，語若有病。蓋知性之善，然後能正其心，心得其正，然後有以真知性之爲善而不疑耳。」

輔氏曰：「人能正心，則事無足爲者。」此語亦失之大快。觀《大學》正心之後，於脩身、齊家、治國、平天下，更有工夫在。愚謂孟子「大人格君心之非」，「一正君而國定」，豈亦大快哉！

輔氏曰：「自『堯舜所以爲萬世法』至『與聖賢作處，天地懸隔』，此數句判斷二帝、三王及漢唐以後爲治之道所以不同明白詳盡。」愚謂「二帝、三王及漢唐以後爲治之道所以不同」，只是王霸之分耳。看他說「天理」、「人欲」及「計」、「數」等字。❷

○《孟子》之書，所以救世而垂後也。當時舉世滔滔，皆没溺於功利，孟子所以遇人便道性善，言必稱堯舜。而性之所以善，堯舜之所以爲堯舜者，仁義而已矣。所以托始於「見梁惠王」一章，通七篇都是這一線脉灌注流通。

愚按《孟子》七篇，❸皆在見孺子入井上得來。蓋因見孺子將入井，特一段光景，而

❶「天理」上，嘉靖本、四庫本有「循」字。
❷「他」，原作「地」，今據嘉靖本、四庫本改。
❸「按」，原作「嘗」，今據嘉靖本改。

驗得人皆有不忍人之心。然後方敢排衆論之參差，而斷然一以爲性善。既是性善，則性中只有箇仁義，何必曰利，而七篇之書，自此成矣。

《荀子》曰：「能定而後能應。」此語最好。人但見孟子雄辨，泛應千變萬化，而不知其胸中有主本，特因形賦物而已。以謂主本者何？性善、仁義也。工夫到也。

孟子序説終

梁惠王章句上

「孟子見梁惠王」

僭稱王。○東陽許氏曰：❶「孟子至梁時，魏尚爲侯，此章稱之爲王，乃著書之時追書耳。蓋始各王於其國，至徐州之會，則王之號通於天下矣。」○《綱目》「周顯王三十三年，孟軻至魏」，梁惠王之三十五年也。○「三十五年齊、魏會於徐州以相王」，惠王之三十七年也。○《史記》：「惠王三十五年，卑禮厚幣以招賢者。」按《綱目》「會於徐州以相王」之年，始書「魏惠王一年」，則此所謂「惠王三十五年」者，是自始爲侯即位時計得此年數，不是爲王之三十五年也。爲王只一年而薨，見《綱目》「周顯王三十五年」下分注。然周烈王之六年，魏侯罃即位之年也。分注亦曰「魏惠王、韓懿侯元年」，蓋要其終也。惟大書則不假借，未稱王之前則正名書「侯」，如曰「魏侯斯卒」、「齊侯來朝」之類；既稱王之後，則改書「君」，如曰「楚君類卒」、「魏君罃卒」之

❶「氏」，原脱，今據嘉靖本補。

類。蓋《綱目》辨名實。尹起莘曰：「《綱目》於諸國未稱之前，各書本爵。至稱王之後，通書曰君。蓋不予其自稱之僭也。」○《綱目》此法本《春秋》不與吴楚例。或疑：朱子後來定説，以《孟子》之書爲孟子自著，孟子何不辨名實？此豈孟子不尊周之説耶？然朱子又何爲尊周？曰：「時天命已改，朱子亦不得尊周矣，故改書君而不純依《春秋》楚子之例。謂之君者，各自君於其國耳。」○「然則《孟子》書王可乎？」曰：「此亦非後學所敢議。既可以書王，《綱目》又何爲不稱王？若曰《孟子》不必與《綱目》同律，然則道有二乎？《孟子》、《綱目》同是爲生民立極，爲萬世立法之書，此是則彼非，容誰含糊得？今按《綱目》分注載孟子、惠王問答，凡『王曰』皆改作『君曰』。如『王何必曰利』改作『君何必曰利』，以下亦然，頗見爲賢者諱耳。」或曰：「《孟子》雖説是自著，然亦無甚憑證。其循其僭號稱王者，恐亦是記者爲之乎？但一稱王便是便宜與他了，孔子所以終身不至吴、楚。」朱子嘗責楚子西不能革其僭王之號：「雖説天命已改周，然王者是有天下之號，既未能朝六國而一天下，亦何必稱此不貼身底名號？」○此道理所以無窮無盡，聖人所以兢兢業業不敢一毫放過，《中庸》所以謂「及其至也，[1]雖聖人亦有所不知焉」，皆實語也。

「孟子見梁惠王」

孟子平生執不見諸侯之義，今其曰「見梁惠王」者，陽貨先，豈得不見之義也。故

[1]「其」，原作「共」，今據《中庸》改。

《集注》收「惠王三十五年，卑禮厚幣以招賢者」之語。○問：「惠王不必是就見，迫斯可以見。他只是厚幣來交耳，何爲獨往見？」曰：「孟子已言之矣，『季子不得之鄒』。」

「王何必曰利，亦有仁義而已矣」

不必説亦有仁義可以益王之國，只是對「利」字言，不必要對「吾國」字。但説到「未有仁而遺其親，未有義而後其君」，則自然有以利其國矣。此句且莫鑿破他。

注：「仁者，心之德，愛之理；義者，心之制，事之宜也。」○朱子曰：「『心之德』是渾淪説，『愛之理』方説到親切處。『心之制』是説義之體，程子所謂『處物爲義』是也。『事之宜』是就千條萬緒各有所宜處説。楊雄言『義以宜之』，韓愈言『行而宜之之謂義』，其只以義爲宜，則義有在外意思。須如程子所言，則處物者在心而非外也。事之宜雖若在外，然所以制其宜，則在心也。」○按此「事之宜也」，是以處得其宜者説，不是據事而言。據事而言，只喚做理，不喚做義。「處物爲義」，故「事之宜也」一句，當如此看。但以其所以得其宜者出於心，故先着「心之制」一句。然朱子又曰：「所謂『事之宜』方是指那事物當然之理，未就到處置合宜處也。」此却不可曉。如此安得是性？是義亦一半在外了。○朱子曰：「仁義兼言者是言體，專言者是兼體用而言。」又曰：「仁對義爲體用，仁又自有仁之體用，義又自有義之體用。」○又曰：「仁存諸心，性之所以爲體也；義制夫事，性之所以爲用也。然以性言之則皆體也，以情言之則皆用

也。以存心、制事言之，則仁體而義用；以陰陽言之，則義體而仁用也。錯綜交羅，惟其所當，而各有條理焉。」〇問：「人所以爲性者五，獨舉仁義者，何也？」曰：「天地所以生物，不過陰陽五行，而五行實一陰陽也。人性雖有五，然曰仁義，則大端已舉矣。以陰陽五行言，則木火皆陽，金水皆陰，而土無不在。以性言，則禮者仁之餘，智者義之歸，而信亦無不在也。」〇看《易》横圖便見一理也。〇又曰：「禮者仁之著，智者義之藏。」〇疊山謝氏曰：「夫子罕言仁，不過於隨事發見處言。孟子『仁人心』一語，直說仁之本體。此朱子於《論》注先言『愛』而《孟》注先言『心』，真得孔孟之要旨。」〇愚按此說亦未然。所謂「《論》注先言愛」者，是有子孝弟爲仁之本章。蓋有子之言主愛上說，故曰「爲仁」，謂「親親」、「仁民」而「愛物」者也，所以注先言「愛」。又不干孔子以隨事發見者言，況「仁遠乎哉」！「顔淵問仁」注，只言「心之德」而全不及「愛之理」，又何先愛之理之有？若孟子並舉仁義是以體用言，而仁義又各自有體用，則先體後用者，立言解義法當然也。縱孟子無「仁人心」之言，亦當如此解。〇諸葛氏曰：「《孟子》此章以仁之體言，故《集注》先言『心之德』。」此亦未是，讀者詳之。〇東陽曰：「『心之德』是專言之仁，固全說體。『愛之理』是偏言之仁，其中又合體用，愛爲用，其理則體也。」〇愚謂「愛之理」對「心之德」則爲用，若對「心之制」、「事之宜」則仍又爲體。蓋體用無所不在，所謂「交羅錯綜，

惟其所當而各有條理」者，真至論也。○孟子嘗言「説大人則藐之」，以其在我自有一段高似他底正經本子在。至如問對之間，他都有一段出他頭上底正經議論在。梁王問利，他便有仁義來換了他；齊王問桓、文之事，他便有王道來換了他。蓋其所據者正，才又非常，所以迎刃而解，觸着他的，都自分做兩邊去。「我知言，我善養吾浩然之氣」，其所受用者，此而已矣。

「上下交征利而國危矣」

求利自上始，其下化之皆求利，畢竟其害歸於上。仁義亦自上始，其下化之亦皆仁義，畢竟其利歸於上。○「萬乘之國，弒其君者必千乘之家」云云，此分明言上下交征利，畢竟上人受虧也。當看「必」字。

千乘之國、千乘之家辨。

《路史·國名紀》第二十九板云：❶「家、國之稱，抑又不一。《孟子》言『千乘之家』而《王制》縣内之采，一皆曰國。《周官》朝大夫且稱『每國』，是國亦謂之家，而邑亦或稱國矣。豈非公、侯、卿佐，謹度以事其上，則全於臣；節制以禦其下，則王於君。自臣道言之，雖國亦家；而自君道言之，則邑亦國耶？采邑曰國則卿、大夫固可謂諸侯矣，所謂『内諸侯』也。」○「萬乘之國」，地方千里也。凡言「方千里」者，謂四方千里也。○《玉海·地理通釋》五服章曰：「以《周官》大司馬九畿之籍考之，方千里曰國畿，其外亦皆

❶「名」，原作「多」，今據嘉靖本、四庫本及《路史》改。「紀」，原作「記」，今據四庫本及《路史》改。

以方言。方者，謂四方也。四方環之爲千里，徑數之，每方當止爲二百五十里。」○此說與《王制》不同，見後。○天子之公、卿，采地方百里。采，官也。因官食地，故曰采地。

大國地方百里之圖

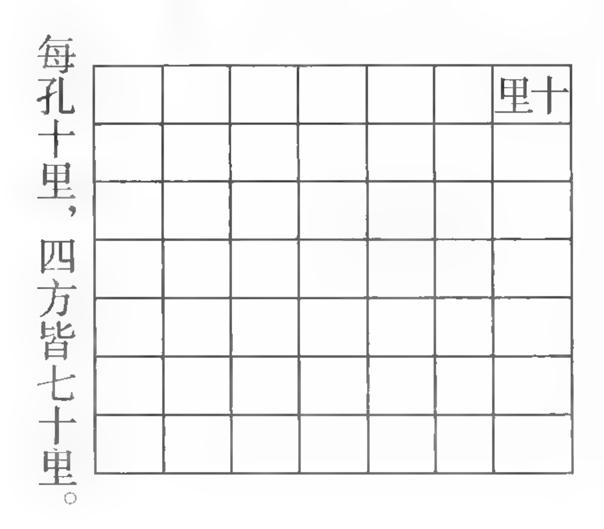
十里

爲方十里者百也。

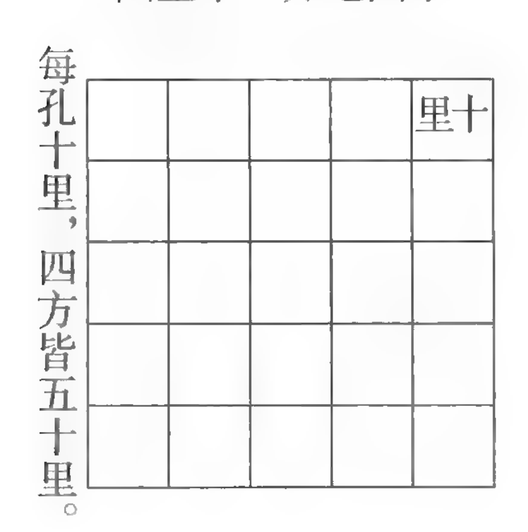
每孔十里，四方皆百里也。

《王制》云：「方千里者，爲方百里者百。」愚以此推，則地方百里者，爲方十里者百也。地方七十里者，爲方十里者七十也。方五十里，爲方十里者五十也。

次國地方七十里圖



小國地方五十里圖



「萬乘之國，弑其君者，必千乘之家」。○愚意千乘之家，左右是千乘之國，皆地方千里，出車千乘者也。入則爲公、卿，出則爲侯、伯。其曰「家」者，特對「國」而言耳，君臣之別也。萬乘之國，弑其君者，豈必王朝之公、卿而後可哉？幽王之見弑於申侯是已。○但此處朱子大注，分明謂天子之公、卿。蓋本《萬章下》天子之公卿受地視侯説，大抵是要「家」字端的，未可輕疑妄議。

上取乎下，下取乎上，故曰「交征」。○上取乎下是已，下如何取之於上？蓋天地間之利只有此數，上求利便着取之於下，下求利便着取之於上矣。不然，取將何之？如魯季氏攘奪其君，是取之上；剋剥其民，是取之下。大夫雖爲君之下，猶爲民之上也。若夫「士庶人曰何以利吾身」，則非取之於上，而又將誰取？

有税有賦，税以足食，賦以足兵。

程氏復心曰：「按《王制》：『天子畿内，地方千里，爲方百里者百。』則千乘之家，當地三百一十四里有奇，爲方百里者十；百乘之家，地方百里，爲十里者百。故《刑法志》云云與《集注》不同。要之，孟子特就當時假設言之，非謂古法然也。」○愚謂程氏何不直疑《孟子》之誤，而乃謂假設言之。然則天子之制，地方千里，公侯皆方百里，周公之封於魯，爲方百里，太公之封於齊，亦爲方百里者，豈亦假設之言邪？○東陽曰：「萬乘之國，則千乘之家；千乘之國，則百乘之家。此以君十卿禄，大概言之也。王畿方千里，固可出車萬乘。天子之卿，受地視侯，則方百里，方百里，不能出車千乘也。

千乘之國，當三百十六里有奇；百乘之家，則當方百里矣。諸侯、卿之采地，未必如是之大也。讀者不可以辭害意。」○然按《大學》「孟獻子曰『百乘之家，不畜聚斂之臣』」，則已先孟子言之矣。豈彼百乘不謂大夫耶？○詹氏道傳曰：「《書》孔疏：『凡出車一乘，則有兩車，一正一副。一曰輕車：甲馬四疋，甲士三人在車上，左主射，右主刺，中主御。步卒七十二人隨之：前拒二十四人，左角二十四人，右角二十四人。共七十五人。甲士三人分統。❶二曰重車：牛十二頭，炊家子十人，固守衣裝五人，廐養五人，樵汲五人，共二十五人，皆所以佐兵車者。兵車以戰，大車以載輜重，兩車總百人。』」○《正韻》：「輜，庫車也。」

「萬取千焉，千取百焉」

此最不可曉。且如天子畿內千里，只得萬乘，其公、卿諒非只一二人，欲每人各取其十之一，則萬乘盡矣，天子又於何而取給？愚謂「取」字之義，只是君十卿祿之意，言以公、卿而所取萬乘者得千焉，以大夫而所取千乘者得百焉。未知是否，以俟明者。大抵臣之於君，每十分而取其一分，只是君取其十，臣取其一耳。不然，當如上條所疑。

「苟爲後義而先利，不奪不饜」

「萬取千焉，千取百焉」，上下之間，各安於其分之所當得，所謂義也。「苟爲後義而先利」，則稱欲以求，寧有底極耶？必盡取乃已。然亦有未已，如漢武帝、隋煬帝，又欲兼四夷、跨三代。故愚嘗謂充其

❶「統」，原作「銚」，今據嘉靖本、四庫本改。

求利之心，必見害而後已。所謂盡心力而爲之，後必有災。○單言義，以義利相反對言也。兼言仁義，亦對利言，然該體用之全也。新安陳氏曰：「仁有温然慈惠之意，義有截然斷制之意。取其斷制以勝私去利，則義之用爲尤切。」又曰：「下文仁施於親，義施於君，此對君臣之故。單言義亦通。」新安此二說亦無害。若論所安，姑守愚見。

「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也」

上文只曰「亦有仁義而已」，而此則又加以未有「遺其親」、「後其君」者，蓋直是要說仁義自有其利也。仁義既自有其利，於此愈見得又「何必曰利」。❶○此「利」字與上文「何以利吾國」、「上下交征利」之「利」不同。此利是仁義中之利，天理之公也，故始終是利而無害。上條所言利，是仁義外之利，則人欲之私而已，故不免於害也。○本文「仁義」字似指在下人言，故有君有親。孟子只概就在下人說，便見得人君躬行仁義而無求利之心，則其下化之，自親戴於己也，利却歸於上。○細看大注「躬行仁義」與「仁義未嘗不利」兩个「仁」、「義」字，與本文「仁」、「義」字，及注中「仁者」、「義者」字不同。蓋仁義未嘗不利，亦是就人君言，非是謂仁者自享愛親之利，義者自享敬君之利也。○程子曰：「義所安處便是利。」固是。但不當把在此處說，非孟子開導惠王之本意。○雲峰胡亦曰：「本文『仁』、『義』二字，指下之人而言。《集注》必自

❶ 「於」，嘉靖本作「如」。

人君『躬行仁義』上説來者，蓋上文先言王，而後言大夫、士、庶云。」○新安倪亦説「仁義中之利」，「仁義外之利」，而曰「不遺其親即是親親之仁，不後其君即是尊君之義，豈非仁義中自然之利乎」？愚謂此語尚欠別白。如此則是在下人之利，抑不是在上人之利。○「利心生於物我之相形」，此句最好，所以見得性本善。毫釐之差，千里之謬。○一則愛親尊君，不求利而自無不利；一則不奪不饜，利未得而害已隨之，「千里之謬」也。利與害之分，義與利之間耳，此所謂「毫釐之差」。○覺軒蔡氏曰：「學者細玩『而已矣』與『何必』之辭，孟子語意嚴厲，斬釘截鐵，斷斷然只説仁義，更不向利上去。若董子『正其誼不謀其利，明其道不計其功』意，亦得其傳者邪？」

太史公曰「余讀《孟子》書」。

此太史公是朱子稱司馬遷，非謂其父太史談也。馬遷自叙所稱太史公，則其父也。父子相繼爲太史，故俱稱太史公。○東陽曰：「君子利己之心不可有，利物之心不可無。」

造端托始之深意。○謂仁義與利之公私，及求利之害、仁義之利也。連上文云云，都是深意處。不可謂只是説仁意，亦不可謂只説仁義與利之辨，須兼説到利害。詳其文意自見。○《詩·秦風·權輿》傳曰：「權輿，始也。」小注曰：「造衡自權始，造車自輿始。」「造端」，如造衡者必先爲權，造車必先爲輿。「托始」，謂於此而始也。

拔本塞源。○「本」、「源」，害之本源，指利也。觀上文一則曰「利，誠亂之始也」，

又曰「常防其源也」，又曰「好利之弊」，又程子曰「但專以利爲心，則有害」，又曰「救其弊」，可以見矣。○「拔本」，以草木言，本，根也。「塞源」以水言。

「王立於沼上，顧鴻鴈、麋鹿曰：『賢者亦樂此乎？』」

「此」字指「鴻鴈」、「麋鹿」。或曰：「臺池獨不可樂乎？」曰：「惠王是顧之而言，奈何欲兼臺池言。」○「賢者亦樂此乎」，故欲做泛應説賢者，非也。如此則孟子所對非所問矣。還是指人君之賢者，如宣王問「賢者亦有此樂乎」，是指以下賢者。孟子則答之云云矣。

「古之人與民偕樂」

是説平日有恩惠及人，治岐之政是也，不必兼言「勿亟」之命。又須於「經始」之日，亦爲「與民偕樂」也。蓋詩人言「經始勿亟」是與下句「庶民之來」相叫應，言文王尚戒以勿急，而庶民亦自急也，以見其得民樂之意耳。「不日成之」，成之急也。又追言之曰方其經始之時，王尚戒以勿亟，而庶民歡欣踴躍，亦自爾其急也，所以「不日成之」。臺既成矣，臺下有囿也，於是遂言「上在靈囿」云云。囿中有沼也，於是又言「王在靈沼」云云。詩人語次蓋如此。

「故能樂也」

全在「民樂其樂」上，故《集注》用此句以發揮其義，不然亦何以能樂？壬辰會試，講「偕樂」處：「咸和」之政，素孚於治岐之日；「勿亟」之令，又布於「經始」之時，是以戒民「勿亟」爲偕樂矣。信乎？然則當時倘不戒以「勿亟」，民有不「子來」乎？若泛論「勿亟」，亦是愛民處，則

何不可。○饒氏謂：「文王畢竟『自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和萬民』，人必得所，然後有此樂，所謂『後天下之樂而樂』。」此意亦好，不然文王之「視民如傷」，忍苦役之以供吾樂耶？○《論範》引《詩》曰：「文武始於憂勤，終於逸樂。」此其證也。「王在靈囿，麀鹿濯濯」，此皆和氣之所薰蒸，盛德之所感召。《國風·定中》曰：「秉心塞淵，騋牝三千。」漢史載「魯恭爲中牟，雉馴于桑」之類，皆是。○「於牣魚躍」。於，嘆美辭。此乃民樂之辭，與上文「麀鹿攸伏」正同，皆是民樂文王之所有，非可謂文王自嘆美其有是魚躍也。○南軒曰：「孟子欲答云賢者何樂乎此，則非惟告人之道不當爾，而於理亦有未完也。今云『然則』，辭氣不迫而理完矣。」○楊龜山曰：「世之君子，其賢者乎，則必語王以憂民而勿爲臺、沼、園、囿之觀，是拂其欲也。其佞者乎，則必語王以自樂而廣其侈心，是縱其欲也。二者皆非能引君以當道。惟孟子之言，常於毫髮之間，剖析利害之所在，使人君化焉而不自知。夫如是，其在朝則可以格君心之非，而其君易行矣。」○民反歡樂之，指「庶民子來，不日成之」也，不是包「謂其臺曰靈臺」以下。

「梁惠王曰『寡人之於國也』」

觀惠王自負其盡心恤民而訝其民宜加多而不加多者，意亦爲歲凶所爲，人力終無如之何也。且一則曰「河東凶」，二則曰「河内凶」，要其實，則其民之飢未必皆歲所爲也，由惠王不能行仁政而暴虐其民耳。夫既不能行仁政而暴虐其民，則於今雖費力於移民、移粟，亦何救？故

曰：「狗彘食人食而不知檢，塗有餓莩而不知發。」○漢文帝《水旱責躬詔》曰：「夫度田非益寡，而計民未益加。」此「益」字，即「加」字之義。○「何也」二字，是推在「歲凶」上去，末段《集注》明白：「乃以民不加多歸罪於歲凶。」

「移其民於河東」

移河内之民於河東也。

「移其粟於河内」

移河東之粟於河内也。○設若河内、河東俱凶，則惠王又將何以處之。甚矣，爲國在行王政也，王政行則三年耕有一年之食，九年耕有三年之食，所謂「樂歲終身飽，凶年免於死亡」者矣。○「寡人」，所寡者德也。注曰：「言寡德之人也。」

「王好戰，請以戰喻」止「百步則何如」

這都不相似聖人辭氣。雖説得恁活落，折得來痛快，終是於誠意動人主上欠幾分。愚謂：若於誠意動人主意思十分重，則應時問自無此許多闢闔、變化、講論。先儒謂「孟子未免有戰國氣習」，此所以做人必到聖人地位，然後爲盡善盡美。

「填然鼓之」

「鼓」字非虛指戰士言也，如《孫武子傳》所謂「於是鼓之」、「於是復鼓之」者一例。○兵以鼓進，以金退。依小注則大司馬之法，鐲進鐃退。此亦大畧之辭。然後世戰陳皆以金退，蓋自戰國已然也。○楊氏曰：「移民、移粟，荒政之所不廢也。然不能行先王之道，而徒以是爲盡心焉，則末矣。」○此且未追咎他前日所行之病民，此説他今日所行之未足以救民，至末段乃追舉其時病所在而切告之，亦醫國

之術，不得而爲之護疾也矣。○惠王曰「察鄰國之政，無如寡人之用心者」，此正是以五十步笑百步也。

「不違農時，穀不可勝食也」

農時與農隙不同。農時是正治田之時，農隙是不治田之時。依「文王之囿方七十里」章注云：「古者四時之田，皆於農隙以講武事，則四時皆有農隙，不專謂冬也。故春有蒐，夏有苗，秋有獮，冬有狩，豈必皆至冬乃役之乎？」曰：「然則如此注何？」曰：「田以講武，則四時皆可伺農隙以役民。凡有興作，則決須至冬也。『歲十一月徒杠成，十二月輿梁成』，注云：『農功已畢，可用民力。』此正『凡有興作，不違此時』之說也。大抵尋常說農時、農隙，皆就興作上說，不要把田獵事來絆他，彼特因田獵而一見耳，況此主農時言，故曰：『謂春耕、夏耘、秋收之時，凡有興作云云也。』興作，興徒作事也。田獵以講武，不與興作之目，未知是否。」○「穀」專指稻，不兼黍、稷、麥、菽也。黍、稷、麥、菽，不必皆春耕、夏耘、秋收也。一説：正不可如此拘。此因天地見成之利而爲目前之計，如何必棄黍、稷、麥、菽而專種稻乎？春耕、夏耘、秋收，亦大概舉其大畧云耳。○論理當兼説方是。春耕、夏耘、秋收，恐亦舉其大畧邪？穀蓋本謂粟，故字從禾，❶以黍、稷、麥、菽亦穀屬，故謂之五穀。又以凡蔬果之類，皆可以養人之生也，故謂之百穀歟？《正韻》謂「穀者，百穀總名」，想亦

❶「從」，原作「將」，今據嘉靖本、四庫本改。

因《大易》「百穀」字言耳。❶舊《蒙引》無此段。

「數罟不入洿池」

必用四寸之目也。○「洿池」二字平看。洿，地勢自然者，池是人所鑿者。

「斧斤以時入山林」

山林之分，高者爲山，平而多草木者爲林。○斧、斤當有別，賈誼《治安策》曰：「至於髖髀之所，非斤則斧之。」但考之韻書，俱無二義，當再詳之。意者有大小之別之類。《說文》：「斤，砍木斧也。」《正韻》引《莊子》「釿斤通。鋸制焉」。又「剤斷也」。斧蓋今之斧頭，斤蓋今之鋏刀。蓋斧以破之，斤以斷之，故曰「剤斷也」。

山林川澤，與民共之，而有厲禁。○厲禁，厲與禁也，非謂嚴禁也。《周禮》：「山虞掌山林之政令，❷物爲之厲，而爲之守禁。」注「物爲之厲」，每物有藩界也。「爲之守禁」，爲守者設禁令也。鄭司農云：「遮列守之也。」○雲峰曰：「『文王治岐，澤梁無禁』，此所謂『山林川澤與民共之』，即是『澤梁無禁』。『無禁』者，文王愛民之仁也。雖『無禁』而『有厲禁』者，文王愛物之仁也。」又曰：「『澤梁無禁』者，不禁民之取；而『有厲禁』者，禁民之不以時取也。」

王道以得民心爲本。○「得民心有道，所欲與之聚之。」既能令其養生喪死皆無憾，則民心自不能舍是而他適。此亦應前面「加多」之意。若不能，且因民所利而利之。仰不足事父母，俯不足畜妻子，則民心有離散者矣。元許衡陳時務四

❶「言」，原作「因」，今據嘉靖本改。

❷「政」，原作「物」，今據四庫本及《周禮注疏》改。

事，一曰立國規模，云：「古今立國大要，在得天下心，得其心無他，愛與公而已。愛則民心順，公則民心服，既順而服，則紀綱法度施行有地，天下可不勞而理也。」所謂「紀綱法度施行有地」者，正此所謂「王道之始」之意。〇王道以得民心爲本，得民心以植民生爲本。〇「養生喪死」，舉人世之始終也。〇喪讀如字，不音，去聲。喪，謂死而喪之也。〇抑又論之：五畝宅，百畝田，鷄豚狗彘之畜，獨不可以得民心乎？而此獨爲王道之始，何也？曰：「當法制未備之時，且要安插吾民，使得將就生理，所以收攝民心，使無至於渙散，所以爲王道之始耳。如漢高入關，悉除秦苛法，而王基遂定。唐高祖始定河北，亦能安民，故民歸之者如市。皆是收拾民心於大事未定之時。」

「五畝之宅」

二畝半在田曰廬，二畝半在邑曰里。廬各在其田中，而里聚居也。❶春令民畢出在野，冬則畢入於邑。

五十始衰，非帛不煖。〇《禮記・王制》曰：「五十始衰，六十非肉不飽，七十非帛不煖，八十非人不煖，九十雖得人不煖矣。」〇惟《孟子》以爲「五十非帛不煖，七十非肉不飽」。大注本後篇云：「『五十非帛不煖，七十非肉不飽』，此孟子自疏也，安得偏據漢儒之《王制》？」〇又曰：「五十杖於家，六十杖於鄉，七十杖於國，八十杖於朝，九十者天子欲有問焉，則就其室以珍從。」「七十不俟朝，八十月告

❶「居」下，嘉靖本有「於邑」二字。

存，❶九十日有秩。」「五十不從力政，六十不與服戎，七十不與賓客之事，八十齊喪之事弗及也。」「五十而爵，六十不親學，七十致政。」

「鷄豚狗彘」

豚，稚豕也。彘，相承言，牝豕也。然考諸韻書，並無此明訓，只云「豕也」。惟《正韻》：「豚，小豕也。」《周禮・天官・庖人》注亦然。蓋麋，鹿之大者；豚，彘之小者。曰麋又曰鹿，曰豚又曰彘，兼舉耳。《庖人》注曰：「羔，羊子。豚，豕子。」〇狗有三：守狗、獵狗、豢狗。此是指豢狗也。

「百畝之田，勿奪其時」

上文「不違農時」，猶未有百畝之制，至此方一夫受田百畝。然雖有田百畝，而民奪其時亦無益矣，故又須勿奪其時。與上句「雞豚狗彘，無失其時」同。或謂勿失其受田之時者，非也。

「謹庠序之教，申之以孝悌之義」

庠序，指鄉學，非謂國學也。舉俊秀及凡鄉之民皆教之，所謂「使契爲司徒，教以人倫」者也。所教之中，又以孝弟爲重。此說可從。蓋春、秋教以禮、樂，冬、夏教以《詩》、《書》，無非教也，豈特孝弟在所教耶？但以此爲重耳。或者只見《集注》云「既富而又教以孝悌」，即以此爲憑，謂本文「謹庠序之教」，全虛說，所教者只是孝弟而已。若果只是孝弟，亦不用「申」字了。申，重也，以此爲重，而丁寧反復之也。既以此爲重，則有在所畧者矣。《集注》特以其所重者而省文言之耳。〇既曰「申之以孝弟之義」，則庠序之教，

❶「告」，原作「有」，今據嘉靖本及《周禮注疏》改。

不止孝弟明矣，孝弟特其重者。夫人倫有五，而《詩》、《書》、禮、樂亦皆教也。

盡法制、品節之詳。○饒氏謂：「五畝宅，百畝田，是法制；五十衣帛、七十食肉，是品節。」看來此説亦無憑據。蓋法制固所以品節之也，況此節重「五畝宅」、「百畝田」及「雞豚狗彘之畜」上，其曰五十、七十足以衣帛食肉者，乃其效耳，本意非以此論品節也。觀上條注有「法制未備」字，可見法制亦自兼得品節了。又或以「五畝」、「百畝」爲法制，「勿奪其時」、「毋失其時」爲品節，亦大牽强。一説田宅之類爲法制，庠序學校之教爲品節。○又「樽節」之「節」，與下條「法制品節」及「制度品節」之「節」，大不同。故「狗彘食人食」一句，只與「五畝之宅」一條相反看可也。○盡法制品節之詳，即所以極裁成輔相之道也。則與先王制度品節之意異矣。○以《集注》此句觀之，上節饒氏所謂五畝宅，百畝田，是法制，五十衣帛，七十食肉，是品節，又若有理。然自傍人觀之，必五十乃衣帛，七十乃食肉，亦是一制度品節也。○又一説：因天地自然之利，而樽節愛養之，此亦是先王制度品節處，但未盡其詳也。

「狗彘食人食而不知檢」

此即所謂「殺人以政」者也。

「刺人而殺之」

刺人而使之死，便是殺之也，非謂既刺而復殺之。○「狗彘食人食而不知檢」，既有以致人之死；「塗有餓莩而不知發」，又無以救人之死。是人之死者，我也，非歲也。「今於人死，則曰『非我也，歲也』」

云云。○注：「則與先王制度品節之意異矣。」蓋先王在上，「數罟不入洿池，斧斤以時入山林」，於此尚爲之制，惟恐民用之不繼。且又必「五十者然後衣帛，七十者然後食肉」，於人尚爲之制，惟恐其濫用而無節。況於狗彘，其肯使食人之食乎？○此句上面，須知自《集注》下「惠王不能制民之産」一句起。

當時惠王若遂用孟子之言而見之施行，必先發倉廪而賑貸以舒目前之急。次行王道之始事，而後及王道之終事耳。或者不察，只謂劈初頭便只是「不違農時」、「數罟不入洿池」、「斧斤以時入山林」，不知民只管「塗有餓莩」等，你「不違農時」、「數罟不入洿池」、「斧斤以時入山林」，如何濟得？反是「迂遠而闊於事情」。孟子斷無迂闊事。且是時，民既有飢色，野有餓莩矣，聖人通變宜民，雖使數罟入洿池，斧斤不以時入山林，亦可也。

則其所移，特民間之粟而已。○此一句，是朱子以孟子之言照出，見上文所謂「移粟」者，是民粟耳。初間讀「移其粟於河内」，亦謂是在官之粟移將去。及孟子「塗有餓莩而不知發」，方知只是民之粟。愈見惠王之不得罪歲，而其惠之小也亦甚矣。倘所移是在官之粟，孟子豈故面誣之哉！蓋所移者只是科率不凶之地之民之粟而已，故又有「樂歲終身苦」之言。安知此類不以及之。○初觀惠王之問，似若無罪歲之意，然孟子一聞其言，遂得其意於其所謂「鄰國之民不加少，寡人之民不加多，何也」數字内，就見他是欲歸罪於歲，以爲我雖盡心如此，然民終不加多，意者天殃下民而奪之歲，人力終

莫如之何耳。況其所問，一則曰「河東凶」，一則曰「河內凶」，再不曾省及己之政有未善處，而、惟歲凶是圖矣。觀下章云「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也」，惠王能罪歲得乎？

王者，天下之義主也。○義云者，義合則從，不合則去之意，如云君臣皆以義合也。《書》曰：「撫我則后，虐我則仇。」《傳》曰：「得衆則得國，失衆則失國。」此義主之謂也，見其以人合者也。○項羽怒楚懷王，如約之言而尊之爲義帝，「義」字最不好也。《春秋》所謂「將」者，在此。

「寡人願安承教」

按上章孟子之於惠王，既曉以小惠之不足以得民，又備舉王道之始終告之，以見其所以得民者在此而不在彼，❶末又指其所行之病民者以諷切之。惠王蓋有感於其言，至是請於孟子曰：「寡人願安承教。」謂之安者，見其出於中心之誠，而無所勉強也。凡「安」字，多對勉強言。○孟子向之所以告者亦既詳矣，無用贅言矣。爲惠王計者，今日切務，惟在除去目下所行之虐政。虐政既除，然後王政以施。蓋興一利，不如除一害，凡害之除亦利之興也。不然，雖縷縷於王道之陳，何益哉！此即所以教之也。○若不早除虐政，吾見民不堪命，將有離散於四方，或顧而之他者矣，可不知所務哉！然以惠王狃於故習，猶未知其所爲之病民一至此極也，故以挺、刃二端先發其意。○《皇極經世》第八篇曰：「夫殺人之多，

❶ 上「在」字上，嘉靖本有「止」字。

不必以刃，謂天下之人，無生路之可趨也，而況又以刃多殺天下之人乎？」愚謂政之殺人，即此所謂「無生路可趨」者也。○《綱目》：「宇文周癸巳年，齊王遊南苑，殺其從宮六十人。」《發明》云：「先儒有言：『無以政事殺人民，毋以貨財殺子孫，毋以學術殺天下後世。』」舊《蒙引》無此數段。

「以刃與政，有以異乎」

此亦所謂「苛政猛於虎」者也。

既又曰：「以刃與政，有以異乎？」曰：「無以異也。」孟子乃曰：「王如知此，則今日之政，當有在更張者矣。」蓋王之庖則有肥肉矣，王之廐則有肥馬矣，且肥肉何從而得，肥馬又何從而得，豈非厚斂於民以養禽獸哉？ 於是民則有飢色矣，野則有餓莩矣。 夫因獸病民，以至於飢而死，是率獸而食人也。○「庖有肥肉，廐有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也」。此即其殺人之政，無異於刃者也。○「獸相食」一條，極言人君以子民之責而反爲殘民之事。「作俑」一條，又痛言民之不可殘也。○惟其「庖有肥肉，廐有肥馬」，所以「民有飢色，野有餓莩」也。此非「率獸食人」而何？

○提出「爲民父母」字，所以動其惻隱之心也。人君知其有作民父母之責，則如保赤子之念，自有不容已者矣。夫父母之於子，寧有忍虐殺之者乎？ 此孟子之善於啓迪，不可及也。

「爲其象人而用之」

不必説到殺人殉葬之漸處，只謂天地間難得者人，今作俑者象人以殉葬，猶未至於真殺人也。然以其用於死地，孔子猶

惡之，況使民飢而死，爲眞虐殺其民者耶？甚言不仁也。○小注所引孔子《禮記》之言，大抵與此二意，今人皆以彼證此。○中古易之以俑，蓋世俗人所爲，非周公之制作也。新安曰：「作俑者，殺人殉葬之漸，孔子惡之者，以此。」愚謂：孔子之意，未知其果在是與否。然以愚論之，始者之爲芻靈，尤爲不仁。蓋此有芻靈，久則自當有木俑出來。既有木俑，久則自當有殺人以殉，如秦三良之殉穆公者矣。然則始爲芻靈者，其無後乎！朱子注曰：「古之葬者，束草爲人，以爲從衛，謂之芻靈，略似人形而已。」愚謂：雖曰略似人形，畢竟是象人也。但太古之時，但象人而不能甚象，至中古，工巧日興，則自有面目機發而太似人者，安得全不提爲芻靈者之罪，而專罪作俑者耶？孔子蓋特遇俑而發耳。

○愚謂：夫子「無後」之言，發於深惡痛絶之情耳，不必如此求實。且穆公後，至二十七世始絶，殉葬之報亦太緩矣。又始皇乃不韋之子，陰易秦祚，縱不殉葬，理亦當絶矣。○安成劉氏曰：「古之葬者，有明器，但備物而不可用，如芻靈亦其類也。不幸流俗之弊而至於作俑，又不幸而至於用人。然作俑者，夫子且以爲不仁而謂其無後，況秦武公既用殉，五傳至穆公而又用殉，夫子之言，反似無驗。孰知穆公之後二十一傳至莊襄王，而呂氏之子遂絶嬴氏之統。夫始皇不知所監，驪山葬後未三年，而呂氏之祀又絶。嗚呼！不仁之禍及子孫如此。○按惠王曰「寡人願安承教」，是欲孟子教之也。今孟子但直斥其虐政之殺人，而

終無一言以教之，何歟？ 蓋斥其虐政之殺人者，是欲惠王之除其虐政而更施以仁政也，此即其所以教之也。 況王政之詳，已前告之矣，上章所云云是也。 今惠王既是安意以承教，則宜急改此等所爲矣。 不然，雖有仁政，將何施乎？ 古云：「興一利，不如除一害。」蓋除害則興利也，孰謂孟子之終無以教惠王邪？

「願比死者一洗之」

不可謂死者爲太子申，亦不可謂凡死於戰者，是指其先人言也。 毛遂謂楚王曰：「三戰而辱王之先人。」蓋辱及其先，辱之大者也。 此是惠王問計痛切之詞，謂晉國當我先人時，天下莫强焉，及寡人之身，乃喪敗如此，寡人耻之，所以欲爲先人一雪其耻。 故孟子解之曰：「地方百里而可以王，雖敗衄猶可爲也，莫如爲仁耳。」又實之曰：「仁者無敵，何畏乎秦楚之堅甲利兵。」此一句當如此說，則前後意思都照應矣。

「地方百里而可以王」

下文四條皆是推明此句之意，故注中「能行仁政，則天下之民歸之」者，不可說太早。 惠王此問，即是前面「亦將有以利吾國乎」之意，孟子之答，是即「亦有仁義而已矣」之意。 ○地方百里而可以王，況以堂堂千里之梁？ 何以見百里可王？ 「王如施仁政」云云。❶ ○「地方」之「方」字，不是與「地」字相連，如今之言地方之類，乃是「海內之地，方千里者九」之「方」字也。 正與方寸、方丈之義同，纔足之義也。 又以下篇「然而文王猶方百里起」照

❶「仁政」下，嘉靖本有「於民」二字。

之，愈見。從前。或以爲「四方」之「方」者，俱謬。

「王如施仁政於民」

「省刑罰，薄税斂」，此二者仁政之大目也。○仁政又不止此二者，此特其大者耳。仁政是統言綱領字也，省刑、薄斂是仁政裏面事，故曰「目」。然仁政先於養民，而其事莫有大於此二者，又當時切務也，故曰「大目」。如「關市譏而不征」、「澤梁無禁」、「罪人不孥」之類，與凡《周禮》一書所載，大抵皆仁政也。○惠王當時病痛之切者，最是嚴刑重斂，故孟子告之以此。觀其厚斂於民以養禽獸，則其重斂可見。民既窮矣，而又斂之重，自不得不嚴刑罰以督促之，不然不能辦矣，此漢武帝之所以不得不用酷吏也。○輔氏以「深耕易耨」爲薄斂所致，「孝弟忠信」爲省刑所致，蓋由不知二者相因之理，而爲是費辭也。

「深耕易耨」

「深耕」，深於耕也，不苟且鹵莽而已。「易耨」，易，治也，如「喪與其易」及「易其田疇」之「易」，有整辨齊飭之意。與「深」字意相類，俱是得盡力之意。

「壯者以暇日脩其孝弟忠信」

「孝弟」以事父兄，「忠信」以事長上，分貼可。○或曰：不分爲是。蓋孟子曰「仁義、忠信」，「忠信」可上貼「仁義」也，則亦可上貼「孝弟」，孝弟獨不用忠信乎？答曰：「事兄亦可謂之孝乎？事父亦可謂之弟乎？事長上亦可爲孝弟乎？然則不容不分矣。若以『忠信』全貼『孝弟』，則孝當屬父兄，弟當屬長上，如何得。」○單言「仁義」，可以「忠信」貼之，若「孝弟」

則亦不用「忠信」字矣。雖曰「誠於孝弟」，亦只歸在孝弟内矣。但「孝弟」可分貼「父兄」，「忠信」不可分貼「長上」，長尊而上卑也。○一説據《大學》章有事君之孝，有事長之弟，則「孝弟忠信」通説事父兄、長上亦可。○是以尊君親上而樂於效死也。○「尊君親上」字，屬本文「可使制挺」一句，其即「入以事其父兄，出以事其長上」者，緊緊連帶着「壯者以暇日脩其孝弟忠信」一句。出事長上，以平時言也。「尊君親上，而樂於效死」，以有事時言也。惟其知尊君親上，故樂於效死。○夫甲兵固非挺之比，而秦楚之堅甲利兵又非他國甲兵之比，今而云云者，民知尊君親上而樂於效死故也。○盡己之謂忠，以實之謂信。○「盡己」以心言，「以實」以行言。○愚謂：以本文觀之，自「省刑罰」至「入以事其父兄，出以事其長上」，似都是説仁政之施當如此，以下文「使不得耕耨以養其父母」云云照之，尤見其然。蓋仁政兼教養，如上章所陳意。愚非敢悖聖賢也，有所疑而不得自解耳。

「彼奪其民時」

○「彼奪其民時，使不得耕耨以養其父母」止「兄弟妻子離散，何暇治禮義哉」貼此一句，自與上文相應而意亦方足。○「彼奪其民時」，不必謂是重刑罰、厚税斂，然究而言之，既奪其民時，必非能省刑薄斂者。○「彼陷溺其民」，指奪其民時，使不得耕耨云云。

「夫誰與王敵」

非敵不過也，自不與我爲敵。如紂之「前徒倒戈，攻于後以北」者是也。若使彼皆人人致力以敵我，我亦安能取勝？秦楚

之堅甲利兵，又豈吾挺所得而撻也哉！〇或曰：「『可使制挺以撻秦楚之堅甲利兵』者，謂吾民樂於效死也，非謂不用斷殺也。」若不用斷殺，則亦不用制挺矣。蓋此是以吾得民心而言，其實不用戰，故有下文之言。

「王請勿疑」

一說是請勿疑「百里可王」之言，又一說是請勿疑「仁者無敵」之言。按本意似以「百里可王」之言疑於迂闊，故引「仁者無敵」之言以實之。蓋以「仁者無敵」之言觀之，則「百里可王」之言信矣，故又勉使勿疑也。前說爲長。蓋「百里可王」之言，乃此一章之大旨，下文都是申明此一句，非另有「仁者無敵」一句道理也。此章主於「百里可王」、「仁者無敵」之言，皆是客詞也。大注云：「『百里可王』以此而已。」亦提掇得緊急。

「孟子見梁襄王」

孟子見梁襄王，爲其容貌詞氣之間，皆不當人意，故孟子蓋將去之，故出語云云，决無久留於梁之理矣。凡聖賢之至於其國而見其君，皆是欲觀其動静，以卜吾道之興廢，不然，至彼何爲？今見襄王氣象如此，其不足與有爲决矣，故出以語人而去之。此雖無可考證，然以理斷之，决然是去而之他矣，不必有傳記考證。〇看來天下有可一之理，孟子又有能佐其君以一天下之才，但襄王未有一天下之器耳。孟子既有去志，而述此以語人。蓋其所以望斯道之行者，至是已盡。况當垂暮之年，已有「吾已矣夫」之悲矣。讀者於此，當知聖賢不遇之不幸。然此一段議論所關繫於世道君道者甚大，不

可以不傳，故出以語人而且以垂後世。
○觀此言可知其不久留於梁矣。
「天下惡乎定」
言天下當何所定，謂定於誰也。孟子答之，以爲今天下之勢，分崩離析，如何可定。必合于一，然後定也。今既未有能一之者，奈何？可擬定於何所乎？於是襄王隨問曰：「孰能一之？」言當此之時，天下諸侯勢均力敵，孰能一之也。
「不嗜殺人者能一之」
此亦觀其時何如。在戰國决然如此。湯武若不遇桀紂，終身只是諸侯，故周公不有天下。是以孟子以五六月之旱苗得雨爲喻，而上章言「百里可王」，亦必以彼奪其民時者爲言，斷斷乎其然矣。
「孰能與之」
言當此之時，君各民其民，民各君其君，孰得而歸之也。當時列國既各有疆域，則各畫地而守之，民有欲舍彼趨此，似亦難矣，必在所禁制也。下文「沛然孰能禦之」，正是答此意。
「誠如是也，民歸之」
「誠如是」該「如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣」二句。「望」與「歸」不同。歸，扶携來歸也。「引領而望」，且説他得民心之向慕。○「誠如是也，民歸之猶水之就下，沛然孰能禦之」，重在「猶水之就下」上。蓋上文言「引領而望」，是聞風而向，欲歸之之急也。誠然如是，民遂即歸之，其勢有若水之就下，沛然其莫可禦矣，誰復得而制之？○孟子真是善説辭，蓋不先着「今天下之民皆引領而望之」一句，亦無緣起得「民歸之猶水之就下而莫禦」之意。惟其不嗜殺人，而天下

皆引領而望之，此民歸之所以莫禦也。設使其心不吾向，則未必能遽吾歸而莫禦也。此數句斷然是如此看。大概自「如有不嗜殺人者」至「誰能禦之」，不可十分斷，故大注云：「天下悦而歸之。」○或要把「其如是，孰能禦之」與下文「誠如是也」至「沛然孰能禦之」相並對看，亦非也。蓋「其如是，孰能禦之」就指苗之勃然興處言。下文曰「誠如是」，則與「其如是」語意不倫矣。況下句又更出一「民」字，如何盡同得。若論其大意，則固兩柱相對也。以苗之勃興於久旱之雲雨，喻民之樂歸於嗜殺人之中之不嗜殺人者。○此節重在「今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者」及「七八月之間，旱則苗槁矣」二句。因襄王不曉而問「孰能與之」，故以其時勢開曉之如此。○初年讀此，覺亦似有迂闊意。今究論其理：蓋我國之民，既知尊君親上，而樂於效死；彼國之民，又皆疾怨其上，咸有「徯后」之望，是惟不往，往則必勝矣。故湯之什一征，而民有后我之怨；武王之伐商也，民皆壺漿相迎，决然是仁者無敵。湯以七十里，文王以百里，决然是不迂闊。若徒欲以兵刀取勝，以雪其憤，則愈遠愈難，而反失之矣。蓋孟子之言，句句是事實者如此。

「齊宣王問曰『齊桓晉文之事』」

齊宣王，名辟疆。辟，音壁。疆，渠良反。○許東陽曰：「《集注》作開闢封疆説，則上音闢，下音姜。作闢除强暴説，則上必益反，下區良反。」許氏此言，正以元注不分曉。❶上音壁，既是「開闢」之「辟」；下

❶「元」，原作「先」，今據嘉靖本改。

字渠良反，則又是「强暴」之「强」，於義不協，故此正之。今定依前說，作開闢封疆之義。以此爲名，或者其有是志也，故以命名，故嘗曰「將以求吾所大欲也」。辟土地，朝秦楚，莅中國，撫四夷」云。昔趙元昊名曩霄亦此意。若作闢除强暴讀，於義固通，然恐當時人君之志，於求所大欲意更重也。此雖不繫大義，然義理無乎不在！亦須秤停較當，方是。

○此章當疊上看。劈初出一「王」字，究其所以王者無他，「保民而王也」。又究其所以保民者無他，「是心足以王矣」。「是心足以王」如何？反其所以及禽獸者而以序行之，「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌也」。老幼吾老幼以及人之老幼，而天下可運於掌者如何？五畝之宅，可以衣帛；百畝之田，可以無飢；雞豚之畜，可以食肉；庠序孝弟，頒白不負戴，然而不王者，未之有也。蓋其胸中王道素具，特隨時酬應，而覓路以開導之耳。吁！若使爲人臣者論事皆如此，假遇願治之君，豈有不能堯舜其君！

「齊桓、晉文之事，可得聞與」

所問在此，所志在此也。○朱子曰：「事者，營霸之事。」營霸，謂經營霸業也。以言其經營霸業之事，大抵皆先詐力而後仁義也，是故孟子不欲宣王聞之。

因當時無道其事者，故後世無得而傳焉。惟其無傳，故臣亦未之聞也。二句意相承。○王氏若虛曰：「齊桓救邢封衛，養亂爲功；晉文伐衛致楚，陰謀取勝。」二君他事亦多類此。

「無已，則王乎」

大注：「『無已』，必欲言之而不止也。」謂必欲孟子言也。

○「王」謂王天下之道。「道」字重，對上文桓文之事説。一説王必欲言之不止，豈以其爲王天下之道乎？此説非。甚矣，孟子之善言也，梁惠所問在利，孟子不言利而言仁義，然仁義自無不利也。齊宣所問在霸，孟子不言霸而言王道，然其功效更萬萬於霸也。故始也似拂其志，終則實有出於其意外之望者。此孟子之所以爲命世亞聖之大才，而其辨謂之雄辨與？本是理勝。

「德何如則可以王矣」

「德」字輕看，不必云「齊王以王道本於德也」。只是人君之德當何如乃可王。

「若寡人者，可以保民乎哉」云云

本意言卿試度吾能保民否也。乃不敢質言而謙之曰：「若寡人者，豈亦可以保民耶？」言恐不能保民而王也。故孟子下文屢屢於「不爲」、「不能」之辨。

「將以釁鍾」，釁，本釁郄，今曰「釁鍾」，則是因鍾之釁而釁之，使釁者不復釁也。作活字看。○「釁鍾」之「釁」，如「予有亂臣十人」之「亂」字意。○「釁郄」之「郄」與「隙」義同。○「釁鍾」之「釁」，謂塡釁也，如古人以亂爲治義一般。○釁鍾，亦有釁鼓，後篇「師行而糧食」下小注曰「君以軍行，祓社釁鼓」，亦解作「殺牲以血塗鼓鼙」也。

「若無罪而就死地」

○「無罪」，指人言，然則牛豈有罪乎？蓋宣王平日惟知人之無罪者，使之就死地爲可哀，以爲至所不忍者也。且見牛之觳觫，乃亦覺有似乎此者，故不忍而

以羊易之，分明是見牛未見羊也。○一說：「『王若隱其無罪而就死地』，則何嘗是以人爲況？」曰：「以牛無罪，若人之無罪而就死地也。」○上既言其若人之無罪而就死地，則牛無罪而就死地明矣。故此承而言之，不必用「若」字也。○一說：「『若無罪而就死地』，正指此牛觳觫之情狀言之，言似若無罪而令就死地然者。如此說方於『王若隱其無罪而就死地』一句爲無碍，而於『若』字亦有安頓。」此似不如前說。

「『然則廢釁鍾與？』曰：『何可廢也，以羊易之。』」

必欲生此牛也。天資如此，孟子安得不眷眷而日望之。

「是心足以王矣」

○既曰「是心足以王矣」足矣，又曰「百姓皆以王爲愛也，臣固知王之不忍也」，何意？蓋緣着「不忍」字，要生議論。「是心」，不忍之心也。不忍於一牛而忍於百姓乎？「達之於其所忍」，「仁不可勝用」，而王道畢矣。○一篇生意，❶皆在「百姓皆以王爲愛也，臣固知王之不忍也」二句。愛則非不忍，不忍則非愛，只從此生議論。

「齊國雖褊小，吾何愛一牛？」亦不消如此說，孟子已曰「臣固知王之不忍也」了，又何消解剥。蓋孟子此三句話意思，直是欲王察識其本心而擴充之。今齊王畧不見有察識之意，只管答得冷淡來，所以孟子又設法以開之，難之曰「王無異於百姓之以王爲愛也」云云，欲王反求而得其

❶「生」，疑爲「主」字。

本心也。王又只恁順承將去，都無合殺。孟子乃爲之解曰「無傷也」云云，才起得他「此心之所以合於王者」一問。○既曰「是心足以王矣」，又曰「百姓皆以王爲愛也，臣固知王之不忍也」者，明其果出於不忍也。所謂「是心」者，即指此「不忍」之心也。「愛」字正對「不忍」字，愛則非不忍，不忍則非愛。愛者計其財，而不忍者痛其死。孟子著此兩句，所以提掇箇「不忍」字，惟其實有此不忍之心，故足以王也。此兩句又似爲下文根本，然下文許多話，只是「愛」與「不忍」字反覆辨論。「不忍」二字，此一章之骨子。孟子只得齊宣王「吾不忍其觳觫」一句，遂堅執著「不忍」字，一開一闔，百方開導，要他察識而擴充之。○「是心足以王矣」，不是愛一牛便足以王天下，爲有此心在，擴而

充之，則可以王天下矣。擴充之實，在「老吾老以及人之老」云云。○「百姓皆以王爲愛也」一句，亦甚喫緊。蓋不著此句，無以發其論難，而啓其察識擴充之端。若只言「是心足以王矣」，他不曉問，便只恁地訖了。甚矣，孟子之善于言語也。○「以羊易之」，亦無許大見識，然當時若計較著，則不成「易」矣。惟其無計較，所以見其爲一時惻隱之真心所發見，而有符于仁術也。此正所謂乍見孺子入井之時，其心怵惕，乃真心也，非思而得，非勉而中者也。○又此事，在孟子開導齊宣則云然耳，若在聖人，則自能遠庖廚，縱使見之，亦不至以其觳觫而改用羊也。蓋宣王之易羊者，仁也；聖人之不必易者，義也。此時正用義之時，所謂「食以時，用以禮」者。若易牛之事，只可

於無心中一行耳。如每見每易，則於道悖甚矣，故曰孟子主於開導齊王則云然。又觀孟子之開導時王處，每每生權立論，如齊王嘗自病其好貨，彼則告以好貨無傷，與民同則可；王自病其好色，則又告以好色亦可王；以至好勇、好俗樂，皆謂其無傷，而就於其中斡旋之，使進於王。眞命世之大才，可與權之君子也。

欲王察識於此而擴充之也。○察識，如下文注所謂「乃知此心不從外得」者。蓋人皆有不忍人之心也，擴充則須是自親親而仁民，自仁民而愛物，所謂反其本而推之，有所不忍，而達之於其所忍者也。

○「孟子故設此難」，「故」字是「故意」之「故」，欲王反求而得其本心，直是要繳出他「見牛未見羊」一句，惜乎王之不能然也。

「若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉」

「夫孟子固知王之不忍也，今而曰云云，乃亦似以王爲愛然者，特故爲此難，欲王反求而得其本心耳。設使王能反求而得其本心，則如何？」曰：「只是認得是『見牛未見羊』便都了，此却是眞情也。」

「我非愛其財而易之以羊也」

是反辭，不宜直辭。言我若非吝財，何故以羊之小易牛之大，所謂「是誠何心哉」，所以「宜乎百姓之謂我愛也」。蓋被孟子難得來迫，自迷其向日處心之所以，解不得開了，姑得自伏將去，然實則是不忍也，非愛也。

○問：「當時宣王若能反求而得其本心，則將如何爲辭？」曰：「合當云：『見牛未見羊也，子今言之，於我心猶戚戚焉。』即問『此心之所以合於王者何也』，便快了。」

「見牛未見羊也」

「見牛」，則此心已發而不可遏，言不可自沮了，決須行得透。「未見羊」，則其理未形而無所妨，言初未嘗有不忍之心之可遏，於事何所妨礙。謂之「理未形」，以是時未有心可言，故曰理而已。蓋理素具，而心隨感而發者也。理亦仁也，即所謂性也。心則統性情。「見牛未見羊也」，則其爲不忍而非愛也，不待言矣。○惟其「見牛未見羊」，故以未見之羊而易所已見觳觫之牛，使牛與釁鍾兩全而無害，此所以爲「仁術」也。此二字就發用上說，其本體具於心者，用不得術也。○術，謂法之巧者。於難處之際而有善處之方，是謂之術。得術處，只在兩全無害上。○小注：朱子曰：「『未』字有意味。蓋言其體則無限量，言其用則無終窮，擴充得去，有甚盡時。」此言人心爲仁之宅，如今日見牛而惻隱之心固發矣，設見羊之觳觫則又有惻隱發焉，雖至於十百千萬，凡見有不可忍處，皆隨感而發，無有盡時，故曰「仁不可勝用」。

○見牛之觳觫而不忍殺固是矣，然獨奈釁鍾何？若但以釁鍾之不可廢而終殺之，則一念之仁自我而發，亦自我而遏矣。今又姑全此牛以行此一念之仁，則釁鍾之禮，又自我而廢矣，故以羊易牛爲得其術。然初來齊王之以羊易牛，亦未有此巧妙見識，亦偶然適合於仁術耳。孟子意主於開道，故爲是奬誘之說。

「聞其聲，不忍食其肉」

「聲」，謂將死而哀鳴也。若平時之聲，人誰不聞，又安得一一「不忍食其肉」耶？

「是以君子遠庖厨也」

齊王之以未見之羊易已見之牛，便正是符著此理，則是一仁術也。○亦以預養是心，而廣爲仁之術也。爲不能屑屑然以所未見而易其所見也。○「預養其心」，即廣其爲仁之術也，重在「預」字上。養之也預，則不至有是心，而抑遏不得施者矣。故其仁術自廣，蓋有不勝計者矣。

○「君子之於禽獸也」至「遠庖厨也」，此因「見牛未見羊」及之，孟子開導齊王本意不重在此。○庖厨，庖取烹炰之義，《周禮》有庖人。厨，庖屋也。○「夫子言之」，專指「仁術」一條。

「於我心有戚戚焉」

此句最重，所謂「乃知此心不從外得者」在此。蓋前日之不忍者，此心也；今日之戚戚者，亦此心也；是心固有不待外求。

「於我心有戚戚焉」，正被孟子「見牛未見羊」一句打動了，使得他前日見牛觳觫之光景，宛然如在目。要見得此心不從外得意，依舊是前日之心復作，豈待外假？反而推之，在我而已。吁！若使爲人臣者論事每如此，豈不能堯舜其君哉！

○「於我心有戚戚焉」，「乃知此心不從外得」，此二句最要看得仔細，是孟子所以斷知王之可以保民處，故又曰：「是心固有不待外求，擴而充之，在我而已，何難之有！」○齊王問曰：「此心之所以合於王者，何也？」孟子答之，若曰惟在反其本而推之耳，故曰：「今恩足以及禽獸，而功不至於百姓，爲不用恩焉。故王之不王，不爲也，非不能也。」○反其本，只仁民是本，以「民」對「物」，下文云「恩及禽獸，而功不至於百姓」是也。

然猶未知所以反其本而推之。○舉斯心

加諸彼，老幼吾老幼以及人之老幼，是所謂反其本而推之也。皆由近以及遠，自易以及難，所謂由親親推之，然後及于仁民，又推其餘，然後及於愛物，此正反其本而推之也。齊王却未知如此做去，故孟子又拳拳於「今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與」之問。○一說未知反諸心而推之以保民，也未善。「反其本」云者，謂從頭起也，即所謂由近以及遠，自易以及難。「今王反之」云云，此句即張南軒所謂「能反而循其不忍之實」者也。

「則王許之乎」

注：許，猶可也，猶言准他說否。○推廣仁術，則仁民易而愛物難。❶○「此仁術」，猶言仁道，不必與上文一例看。爲上文有難處者，故「術」字重，此則泛言耳。○一說：「只是上文『仁術』，但是推廣出去，更無難處、善處之說矣。」此說爲正當。○「難」、「易」二字，不必依饒氏。

「老吾老以及人之老」云云

「『及人之老』，自『吾老』而推之，『老吾老』則自何地而推之？」曰：「舉斯心加諸彼而已。惟毋反其序，則是。」○「天下可運于掌」，言四海可得而保也。「天下」對上「人」字，天下則盡乎人矣，對下文則老幼吾老幼以及人之老幼，是推恩，天下可運於掌。只保四海，然又必曰「推恩足以保四海」者，「故」字承「舉斯心」說來，而與下面「不推恩無以保妻子」反對說。○大注：「『運於掌』，言易也。」蓋即上文「莫之能禦也」及「足以」之意。

❶ 「仁」，原作「人」，今據嘉靖本改。

「《詩》云：『刑于寡妻。』」云云

○引此詩，重在序上，解詩就揭一「心」字出，應前「是心」字。是心也，所以老幼吾老幼者，此也，所以及人之老幼者，亦此也。如此，則「天下可運於掌」，「是心足以王矣」，此之謂也。○「故推恩足以保四海」，「仁者以其所愛，及其所不愛也」。○「不推恩無以保妻子」，「不仁者以其所不愛，及其所愛也」。○「故推恩足以保四海」，有欲不作效言，只作保民言者，愚謂：一則礙「推恩」二字，已有保民在內了。二則又礙「足以」二字隔著，姑得作效說。

「言舉斯心加諸彼而已」

以心對彼而言，則「寡妻」、「兄弟」、「家邦」，盡是彼也。

此一章「心」字是骨子。○詩之所云，舉斯心加諸彼也。然則老幼吾老幼以及人之老幼者，獨非是心所推乎？「心」字最重，通此一章，是「心」字做骨子。

「古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已」

「大過人」，是以保四海之功業言。所以能保四海者，惟能推恩而已。「古之人」，指二帝三王言。○魯齋王氏曰：「『善推其所爲』，是孟子平生工夫受用只在此。」○「恩及禽獸而功不至於百姓」，非善推也。○心之所加者即恩也，以其見於行事，故又謂之「所爲」。○今王反之，則必有故矣，故復推本而再問之。○此「推本」與前面「反其本而推之」之「本」字不同，蓋即是上文「故」字也。「推」字亦不同，此易見。○饒氏曰：「因愛牛之心說到此，欲其因愛物之心，反而見得仁

民；因愛人之心，反而見得親親，便就親親推而至於仁民，自仁民推而至於愛物。『運於掌』，言其近而易，天下雖大，只由一家老老幼幼推去，又何難且遠之有？『運於掌』與『視諸掌』不同，運屬行，視屬知。」

「權然後知輕重，度然後知長短」

權雖解作稱錘，度雖解作丈量，然實當作活字看。

○或曰：如此則「度」字當作入聲。曰：「還作去聲，不害爲活字。若心之應物，則其輕重長短之難齊，輕重長短不在心，亦不在物，在心之應物上。蓋民與物皆物也，仁民、愛物，則是應物也。難道物有輕重長短。又難道心有輕重長短。」

○「本然之權度」，謂當然之理也，不容人爲者也。蓋人之一心，萬理具焉，孰爲重，孰爲輕，莫不各有本然一定之權度。

○上文既發其端曰「今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何歟」，分明是含説箇輕重長短之當度在裏面。蓋齊王正是輕重長短之失度者。

○上文末句是結其所以「恩及禽獸而功不至於百姓」之故，此則承之而言禽獸與百姓孰爲當重，孰爲當輕，請比度之。一定是百姓重，既百姓重，王乃「恩及禽獸而功不至於百姓」，其故何哉？是豈以三事爲快耶？然三事實非人心之所快，有甚於殺觳觫之牛者，於此亦可以度矣。此又是一重度了。要看《集注》「愛民之心所以輕且短者」之「所以」二字。此三者既是言其所以，比上文「度」字，❶豈不

❶「比」，原作「此」，今據嘉靖本改。

又是一重？下條亦言「此其愛民之心所以輕且短，而功不至於百姓也」。

「心爲甚」

「果何以見心之當度，尤甚於物處？」曰：「試論今有一匹布，不用丈尺，以二丈爲一丈，只是這一匹布上失耳。若人君於民物之間，失所權度，至於『恩及禽獸而功不至百姓』，則將有所謂『庖有肥肉，廐有肥馬，民有飢色，野有餓莩』者，其差視以二丈爲一丈者相去何如？看是甚乎不甚乎？」

○朱子小注曰：「物易見，心無形。度物之輕重長短易，心之輕重長短難。此是心爲甚。」一說了，又曰：「度物差了，只是一事；心差了，萬事差，所以心爲甚。」此又是「爲甚」之一說。今定只依大注。此二說，俱小異。看來只在不可不度上有甚。且其曰「度心之輕重長短難」，心安有輕重長短？須應物時，就那物上方有箇當重而長底，或有當輕而短底。又曰「心差了，萬事差」，如此，則心之不差，只消一度了。蓋事至物來，千態萬狀，其輕重長短當隨物賦形，惟在居敬窮理以照之耳。若謂「心一差則萬事都差」，則未應物時，初何差之可云？既應物，則又未有萬物一時俱差者。大抵應此一物差，固是心差，應彼一物差，亦是心差，「差」字面所該亦廣，如此看方可通。

○若云：「一心如印文，印文正，打過千張紙，萬張紙俱正。若印文不正，則千張、萬張俱不正。」此固是理如此，但自此處言，則度字說不去。其或輕或重，或長或短，自有許多，要看得細膩方得。

○「今恩足以及禽獸而功不至於百姓」，

對言之度也。「抑王興甲兵，危士臣，搆怨於諸侯，然後快於心與」，單言一事之度也。下節以兵興、臣危、搆怨諸侯對觳觫之牛看，則孰爲當重且長邪？此指以問王之意也。

「抑王興甲兵，危士臣，搆怨於諸侯，然後快於心與」

雖正是「請王度之」處，其實又更深一節。蓋是言其仁民之心，所以輕且短處耳。《集注》分明。○王之所以功不至百姓，興兵、搆怨累之也。王之所以興兵、搆怨者，「將以求吾所大欲」蔽之也。

「抑王興甲兵，危士臣，搆怨於諸侯，然後快於心與」，意謂此比觳觫之牛如何？

「吾何快於是，將以求吾所大欲也」

「不快於此者，心之正也；而必爲此者，欲誘之也。」兩「此」字同，都指三事。「尚明於他」，亦指三事之不快。「獨暗於此」，則又指「欲之誘」，與上文「此」字不同。

「欲闢土地，朝秦楚」

必闢土地然後朝得秦楚，既闢土地、朝秦楚，然後中國俱吾所涖，而四夷於我乎撫矣。「涖中國而撫四夷」，此句又要看一「而」字，似不苟。

「猶緣木而求魚也」

緣，攀而升。《本義》曰：「躍者，無所緣。」反看則「緣」字之意明矣。○緣，攀附而上也。《離騷》首篇十九條注，有曰：「薜荔緣木而生。」○木在山，魚在水，求水物而于山，非其地矣。《恒》六二之所以「田無禽」。

「以一服八，何以異於鄒敵楚哉」

所謂「霸必有大國」也。○「今王發政施

仁」，至「其若是，孰能禦之」，所謂「王不待大」也。○「使天下仕者皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野」云云，所謂「朝秦楚、莅中國」就在其中矣。

「蓋亦反其本矣」

此與前注「反其本而推之」又不同。○反本説見下文，只是「發政施仁」。其曰「使天下仕者」，即「發政施仁」有以使之也。故曰「發政施仁」，所以王天下之本也。然則盡心力於興兵、構怨以求王天下，抑末矣。「本」字當如此照看。○「發政施仁」而王於天下，「士者皆欲立於王之朝」云云，則大欲得矣，故曰：「其若是，孰能禦之。」

「王曰：『吾惛，不能進於是，願夫子輔吾志云云，請嘗試之。』」

孟子以爲惟保民而已，故曰「無恒産而有恒心者，惟士爲能。若民」云云。左右是前面意，更端而詳言之耳。○此章與孔子答哀公問政一章一般，只是一箇意思，疊出而詳言之耳。

「明君制民之産」

「今也制民之産」，都虛説。

「王欲行之，則盍反其本矣」

此「反其本」又與前「反本」不同。注曰「使民有恒産者，又發政施仁之本也」，是指發政施仁中之大者以爲之本也，如「孝弟爲仁之本」一般，都只是仁中事。

「五畝之宅」

此言制民之産之法也，保民之實事也，所謂及人之老幼而運天下於掌者也。○末段獨提「老者衣帛食肉，黎民不飢不寒」而不兼收「頒白不負戴」一意，何也？曰：「禮義生於富足，衣食足則禮義興

矣。況老者衣帛食肉，便是少者知所以養之，故老者得安於衣帛食肉，而自無負戴之勞亦可知矣。聖賢語話自活落，然亦不至有晦漏。或舉重以見輕，或提此以該彼，不如後人文字綳着格子做。」○此言制民之産之法也。「謹庠序之教」序於制田里、教樹畜之後，分明是先使民有常産，然後得有常心，所謂「然後驅而之善，故民之從之也輕」意，不是教養平説，故釋之曰「此言制民之産之法也」。❶

○此一章書通是説王道之易。蓋因齊王謂「德何如則可以王矣」，又曰「若寡人者可以保民乎哉」，又曰「何由知吾可也」，皆是難之之辭，故孟子答之，一則曰「保民而王，莫之能禦也」，又引胡齕之言而曰「是心足以王矣」，及「明足以察秋毫」之辨，以至「天下可運於掌」，「言舉斯心加諸彼」，通是易的意思。至於「百畝田、五畝宅，然而不王者未之有」，則所謂「保民而王，莫之能禦」者，豈不信哉！○自「若寡人者可以保民乎哉」至「是心足以王矣」，則是言齊宣之可以保民而王者，以其有不忍之心也。○自「百姓皆以王爲愛也」至「是以君子遠庖厨也」，則於告語之中，寓開發之術，欲王反求而自得其不忍之心，以爲保民而王之本也。○自「王説，曰：《詩》云『他人有心』」至「折枝之類」，皆以明其決可以保民而王而自不爲也。○「老吾老」一條，則正言「是心足以保民而王」之實，而怪宣王不能推之以保民也。○「權然後知輕重」一條，請王度愛物與仁民孰爲當重且長，孰爲當輕

❶「故」，原作「此」，今據嘉靖本、四庫本改。

且短也。○「抑王興甲兵」以下，又明知宣王之興兵、構怨以致仁民之心輕且短者，由於求所大欲，其勢之不得不重此也。故下文反之而示以得所大欲之本，在於制民之産，乃「是心足以王矣」之實事也。○用恩與推恩何别？曰：「單言親親亦爲用恩，仁民亦用恩，愛物亦用恩也。推恩則有次弟，故曰『古人必由親親推之，然後及於仁民，又推其餘，然後及於愛物』云云，『是心足以王矣』。」「蓋亦反其本矣」，又云「王欲行之，則盍反其本矣」。前言求所大欲之本，在於發政施仁，而「使天下仕者皆欲立於王之朝」云云。後言「王欲行之」，謂「發政施仁也」，則其本又在制民常産焉。而恒産之制也何如？「五畝宅，百畝田」云云，後乃繼以「庠序之教」、「孝弟之義」者，「然後驅而之善」之意也，故大注統以爲制民之産。

○人之所以能參天地贊化育者，亦只是一箇心而已。此一箇心在人所用何如，其所蓄元無限量，其出之固無窮已時，亦無有窮極處也。今人雖各有是心，而猶未真知其日用間，無一毫不是此心之主宰運用也。但人有用得盡者，有用得不盡者；有用得正者，有用得不正者；有用得大者，有用得小者；有用得遠者，有用得近者。如堯、舜、孔、孟，一心用之於滿天下，無處不周匝，又直用至千萬世而猶不竭，此最善用其心者也。嗚呼！吾雖知之而晚矣，同遊之士，幸早悟此，再不消多言，然要用之於正學。○梁惠王問利國，孟子言利之害而進以仁義之效。梁惠王沼上之樂，孟子言獨樂之患而進

以與民同樂之效。宣王問威文，則黜威文之無足道，而進以行王道。齊宣王有不忍一牛之心，則反復言之，而使推此心保四海。及教齊梁以王道，又皆歸之耕桑孝弟之實。無非因其機而時進之。晦庵《集注》已各發其旨趣之歸，辭意瞭然，熟誦足矣。

梁惠王章句下

「莊暴見孟子」

「莊暴見孟子」，「見」如字，特地來見也。「暴見於王」，「他日見於王曰」，「見」音「現」，有因得見也。

「暴未有以對也，曰：『好樂云云，則齊國其庶幾乎。』」

通篇之意已具，而暴不能再問也，故「他日見於王」云云。如孔子答孟懿子問孝，曰：「無違。」其中正有意在，而孟懿子不能問，故因樊遲發之。大抵言有序，聖賢家法如此。

「齊國其庶幾乎」

言可王也，不謂只是能治其國。孟子大凡說着與民同樂處，便是到王天下。如「好貨」、「好色」、「好勇」，「樂以天下，憂以天下」之類是也。今有以前只言「齊庶幾」，後乃言「可王」爲疑者，非是，此何須疑。

王語暴以好樂。○謂己好樂也。○曰：「好樂何如？」暴問王好樂何如也，疑有病於治也。○「暴未有以對也」，意歸在「好樂何如」上。○「寡人非能好先王之樂」二句，意謂不足以瀆賢者之聽也。

「王之好樂甚，則齊其庶幾乎」條

獨樂，不若與人；與少樂，不若與衆。與人、與衆，所謂「甚」也。就「不若」字照見得，即所謂「與百姓同樂」者也。○「今之樂猶古之樂也」，言世俗之樂何傷。○言但好樂之甚，則齊其庶幾，不必計樂之今古也。○「今之樂猶古之樂也」，此皆實理。蓋古樂好之甚，固足以王，今樂好之甚，亦足以王，分明今之樂猶古之樂也，豈過爲是無據之雄辨而已哉！故范氏曰：「其實今樂、古樂何可同也，但與民同樂之意，則無古今之異耳。」而楊氏亦曰：「使人聞鍾、鼓、管、絃之音而疾首蹙頞，則雖奏以《咸》、《英》、《韶》、《濩》，無補於治也。」蓋《咸》、《英》、《韶》、《濩》，古樂也。夫不與民同樂，雖古樂而無補，則知與民同樂，雖今樂亦何害。二氏之言，得孟子之旨矣。○范氏曰：「其實今樂、古樂何可同也，但與民同樂之意，則無古今之異耳。」「其實」，説時不要入同樂意思，同樂意思却入在「甚」字内。

孟子只謂今樂也是這鍾、鼓、管、籥，古樂也是這鍾、鼓、管、籥，今樂也可以爲樂，古樂亦可以爲樂，今之樂何異於古之樂哉！讀者不以辭害意可也。○俗樂如何能亂雅？愚謂以人心之正而言，則雅樂固非俗樂所能亂；以人情所便而言，則人情自爲俗所亂，故魏文侯曰：「吾聽今樂而不知疲，聽古樂則思睡矣。」蓋其中於人情所便故也。

「可得聞與」

是欲聞其所以好樂甚而齊庶幾者，不兼今樂猶古樂，不重在此。

「曰『獨樂樂，與人樂樂』」

王氏曰：「下樂音洛，朱子從古注。然以

文義推之，則下樂如字，上樂音洛爲是。若從古注，則朱子當時似尚欠一句云『樂，鼓樂也』。」○依朱子元注，上樂如字，下樂音洛，不必依仁山金氏。蓋上「樂樂」字，自含有鼓樂意在。如「芻蕘者往焉」、「雉兔者往焉」，亦不必有「採擊」字，而自含「採擊」字意在矣。

○獨樂不若與人之爲甚，與少樂不若與衆之爲甚，此是開導出齊王之善心處，不消吾爲之開說。蓋天理之權衡在彼之心所自有者，吾特導之使自見耳。○凡言開導者如治水然，只開一隙以導其流耳，吾何容力焉。○孟子最善於言語善於開導，先曰「以挺與刃，有以異乎」，俟其曰「無以異也」，然後進一步曰「以刃與政，有以異乎」。先曰「獨樂樂，與人樂樂，孰樂」，俟其曰「不若與人矣」，然後進一步曰「與少樂樂，與衆樂樂，孰樂」。先之曰「生之謂性也，猶白之謂白與」，俟其曰「然矣」，然後從而曰「白羽之白，猶白雪之白，白雪之白，猶白玉之白與」。其言猶階級而不驟，善入而難拒，此雖是理精，亦是才到也。

「今王鼓樂於此」條

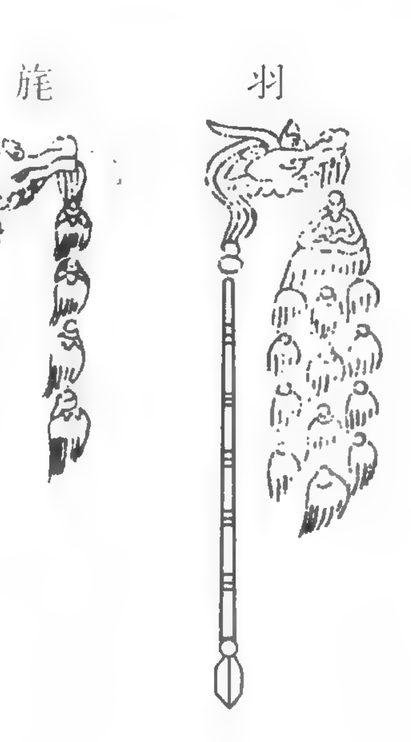
管：管，六孔，如篴，併兩而吹之者也。篴，今之笛也。

籥：籥，如笛而六孔。或曰三孔而短，由中聲而上下之。

○「鍾、鼓之聲，管、籥之音」，猶「郊、社之禮，禘、嘗之義」，互文耳。下文「車馬之音」可見，不必拘。聲成文者謂之音。《正韻》「音」下注云：「聲生於心，有節於外謂之音。宮、商、角、徵、羽，聲也。金、石、絲、竹、匏、土、革、木，音也。」○《詩》

大序曰：「情發於聲，成文謂之音。」注：「成文，謂其清、濁、高、下、疾、徐、疏、數之節，相應而不和也。」

愚按：舉天地間，萬物之有聲者，皆謂之聲。至於音，似屬人所作，以節度乎聲者，似有樂有音，故《正韻》據《説文》云宮、商、角、徵、羽爲聲，金、石、絲、竹、匏、土、革、木爲音。《樂記》曰：「知聲而不知音者，禽獸是也。知音而不知樂者，衆庶是也。惟君子爲能知樂。」○若是以車馬之音言，則此處亦難拘以此義，只是互文。○旄與旗不同，旄有毛羽，旗只是畫帛。但旄有旗竿。「羽旄」，《集注》曰：「旄屬。旄，總名，旄特其屬之一也。」按《詩經・出車》篇有旟，有旐，有旂，有旌，有旄。《周禮》有九旗之類，以牛尾注於旗干之首曰「旄」，析翟羽設於旗干之首曰「旌」。○《説文》：「山雉曰翟。」出《正韻》。○翟者，江淮間雉，青質備五色者。○出《書經》。



田獵。

古者四時之田，皆於農隙以講武事，獵亦農家之事，故亦謂田也與？○獵，逐獸之名也。○古者四時之田，此「田」字非「田疇」之「田」，乃「田獵」之「田」也。○《文獻通考》卷一百五之十卷「田獵門」

曰：「天子、諸侯無事則歲行蒐、苗、獮、狩之禮。」〇又曰：「獻禽以祭祀。」〇又曰：「致禽以祀祊云。」〇又曰：「田者，大芟草以爲祊。」〇又曰：「以教坐、作、進、退、疾、徐、疏、數之節。」又曰：「已有三牲，必曰狩者，孝子之意，以爲己之所養，不如天地自然之牲逸豫肥美，禽獸多則傷五谷，因習兵事，又不空設，故因以捕禽獸，所以共承宗廟，示不忘武備，又因以爲田除害。」〇又曰：「天子不合圍，諸侯不掩群。」〇又曰：「天子、諸侯無事則歲三田。」注：三田，夏不田也。〇又曰：「豺祭獸，然後田獵。」

「疾首蹙頞」

「疾首蹙頞」者，蓋飢者弗食、勞者弗息之情狀也。然「疾首蹙頞」對「欣欣然有喜色」看，亦是臨時然也。上帶「聞」字，蓋其心元有憂樂之異，故聞王之樂而憂樂之容亦隨之。〇唐人吴融作《華清宮詩》云：「四郊飛雪暗雲端，惟此宮中落便乾。緑樹碧簷相掩映，無人知道外邊寒。」謝君直注曰：「知華清之煖，不知外邊之寒，士怨、民怨、軍怨皆不暇問矣，如之何不亡？此詩意在言外，殆非止詩人也。語不奇巧。」〇愚謂當時人君好樂，而不知民之父子不相保，兄、弟、妻、子離散，正不知外邊寒之謂也。以其有足相發明者，故附録之。

「此無他，不與民同樂也」

「不與民同樂」，獨樂耳。獨樂不若與人，非好樂甚也。

「吾王庶幾無疾病與」

民愛其君，惟恐其疾病，故曰：「庶幾無疾病與？」庶幾，猶云殆也。〇「吾王庶

幾無疾病歟？何以能鼓樂也。」「夫子聖者與？何其多能也。」中間都着「不然」二字貼說。○「夫何使我至於此極也」，言其但恣己之樂，而不念民之瘼也。「吾王庶幾無疾病與，何以能鼓樂也」，惟恐其有疾病，見其能鼓樂而喜也，所謂「民亦樂其樂」也。不與民同樂，則民咨怨之。與民同樂，則民歡樂之。

「此無他，與民同樂也」

大文「此」字，兼鼓樂田獵，而注獨云：「與民同樂者，推好樂之心以行仁政，使民各得其所也。」蓋田獵亦好樂之類也，故概以好樂。朱子不如後人計較，今人多以此致疑亦末矣，此何足爲疑義。❶○與民同樂者，非同鼓樂也，推好樂之心以行仁政云云也。下條言好樂而能與百姓同之，即是推好樂之心以行仁政也。

「今王與百姓同樂，則王矣」

因上文言一與民同樂，則民之憂樂有若此，以此見得王能同樂，則天下之民皆歸己而王業成矣，豈但其國之民欣欣相告而已哉！○「今王與百姓同樂，則王矣」，只用說好樂，且應上文「王之好樂甚，則齊其庶幾」。

民窮財盡。○「財盡」者，民之財也，方起得下文云云。○樂以和爲主，使人聞鍾、鼓、管、絃之音而疾首蹙頞，則不得人和矣。此《易》所謂人心和樂以應其上爲豫也。○「姑正其本而已」，「本」即所謂樂以和爲主也，主亦本也。○《咸》、《英》、《韶》、《濩》，古樂也。○《咸池》，黃帝樂。《英》，帝嚳樂。《咸池》，謂澤無不施也。

❶「義」下，嘉靖本有「哉」字。

英，華茂也。

「齊宣王問曰：『文王之囿方七十里，有諸？』」

「文王之囿，方四十里」，蓋宣王時已有侈心矣，故有四十里之囿。當時愛君者，或規以其制過大，而諛佞之臣，必有引文王七十里之囿以爲之辭者，如陳賈所謂「王自以爲與周公孰仁且智」之類。宣王蓋喜其言之便於己也，故質諸孟子云。○「蕃育鳥獸之所」，如籠中之雞，笠中之豕，此只可謂之育，不可謂之蕃育。「蕃育」者，度閒曠荒野，草木自生，禽獸自居之地，使得以生聚長養，而吾時獵取之，非惟以爲逸豫之資，而祭祀賓客之需，亦於是乎取焉。○「四時皆於農隙以講武事」，四時皆有農隙也。○「稼穡」，場圃之中，種曰稼，斂曰穡。又《詩經》：「在田曰稼，在圃曰穡。」二說相通。蓋種之在田曰稼，斂之在圃曰穡。○然文王七十里之囿，其亦三分有二之後也與？○然南軒猶以爲：「文王豈崇囿如此，蓋其蒐田所及，民以爲文王之囿耳，以芻蕘得往知其然也。」愚謂此說似長。蓋文王不縱意于田者，且雖曰三分有二，然當時靈囿亦豈至七十里之廣？信然，文王亦非制節謹度者矣。況文王「三分天下有其二，以服事殷」，既曰「以服事殷」，則疑不敢安於七十里之囿矣。使真有七十里之囿，則似已侈於桀矣，縱曰桀壞宮室以爲苑囿，文王之囿七十里亦爲五十步之於百步者矣。《集注》曰：「其亦三分天下有二之後也。」然則固亦致其疑矣。

「於傳有之」

輔氏曰：「亦言據古書有此說也，然未必其然否。看來孟子都不肯辯折他，只要

大處合正便罷。如焚廩、浚井之說，最宜駁倒，孟子亦不之駁，只要有「象憂亦憂，象喜亦喜」二句便罷。

「若是其大乎」

真西山《大學衍義》卷之二十四篇有曰：「文王之囿百里，初不經見，而於傳則有之。孟子亦欲齊王與王同樂，故其爲說曰『芻蕘者往焉，雉兔者往焉』。」

「民以爲小，不亦宜乎」

蓋文王之囿既與民共其利，則囿之所出有限，民之所取無窮，宜乎猶以爲小也。○文王之囿既與民同，吾見囿愈大則草木愈茂，禽獸愈蕃，芻蕘、雉兔之利愈無窮矣，民以爲小不亦宜乎？

「殺其麋鹿者，如殺人之罪」

夫殺其麋鹿，其罪本不至於殺人者等也，但齊王有殺其麋鹿者，輒以殺人之罪加之故云。

「則是方四十里爲穽於國中」

夫愚民見麋鹿必逐而殺之，而豈知其國之有禁，且至如此之嚴乎？故曰「爲阱於國中」。阱，坎地以陷獸者，揜其不知而取之也，故用「其」字。○國外百里爲郊，郊外有關，關蓋與隣國交接之界限也。以此推之，恐爲太公、周公之封齊、魯，爲方百里者爲可疑，而《左傳》所載管仲之言云云者，亦可參證也。○「則是方四十里爲阱於國中」，民利其麋鹿也，而乃因以殺身，是以囿爲阱，麋鹿爲餌也。○可惜以四十里生物養人之地，而設險以供一人之逸樂，此外全爲荒棄無用之地矣，民以爲大，不亦宜乎？

「齊宣王問曰：『交隣國有道乎？』」

宣王之時，諸侯失睦，今日東國來侵，明

日西國來伐。以兵則或不敵，以盟則或不信，以禮則又或適以示弱而已，宣王所以有交隣之問也。况交隣講好，亦先王之令也。○如梁惠王則東敗西喪，幾至於不支，但憤於喪敗，故有雪耻之情在。齊宣王則與隣敵相持，互有勝負，宜有息争求寧之意，故問交隣之意。此一問亦好意思。

「惟仁者爲能以大事小」

仁者以大事小，智者以小事大，大概都是忍小忿而已。○「仁人之心，寬洪惻怛」，「寬洪」故能含容人不恭，「惻怛」故能矜人之惡而不較。○「智者明義理，識時勢」，小之事大，一則義理之當然，二則時勢之不得不然也，此正所謂「天者，理勢之當然也」。知兼明理勢，仁則惟見理而不見勢。○勢在己則當忘，勢在人則當順，知者之識時勢，順其勢之在人也。仁人之無計較大小强弱之私，忘其勢之在己者也。樂天、畏天之分，正在此。

「文王事昆夷」

○「《詩·緜》八章曰：『肆不殄厥愠，亦不殞厥問。』本謂太王事，然《孟子》後篇『稽大不理於口』章曰『文王也』，豈孟子時是以此詩爲文王事歟？」曰：「然也。故朱子於此亦曰『文王事，見《詩·大雅》』，《大雅》冉無他詩言及文王事昆夷事者。」○獯鬻，即狄人也。狄人與昆夷不同。太王初居邠，狄人侵之，乃去而國于岐山之下，又爲昆夷所愠而侵之。《緜》詩「肆不殄厥愠，亦不殞厥問」，下文曰：「柞棫拔矣，❶行道兑矣。通也。昆夷

❶「棫」，原作「域」，今據嘉靖本及《詩經》改。

兑矣，❶竄伏也。維其喙矣。」喙息也。又注：「蓋已爲文王之時矣。」想文王初年，亦須字之也。若依「肆不殄厥愠」，則是小事大矣。此須重講明：文王事見《詩·大雅》，大抵亦非以「肆不殄厥愠，亦不殞厥問」二句爲文王事昆夷事實也。蓋以昆夷事在《大雅》之《緜》，而因可見文王事之之事畧而已。○若後篇所謂「文王也」，乃是謂文王足以當之，如上文「『憂心悄悄，愠于群小』，孔子也」，孟子亦非以孔子爲事實也。○按《緜》詩，周太王事昆夷，猶爲以小事大，至文王時，國勢日削，則爲以大字小矣。但太王事昆夷，在事薰鬻之後。昔者太王居邠，則爲薰鬻所侵。及去之岐山之下，則又爲昆夷所擾。是兩項事。

○「交隣國有道乎？」曰：「有。惟仁者爲能以大事小，惟知者爲能以小事大。」見齊宣之於隣國，其大者則當以智者之道處之，其小者則當以仁者之道處之，二端之外，無餘法矣。○「惟仁者爲能以大事小，是故湯事葛，文王事昆夷；惟智者爲能以小事大，是故太王事薰鬻，句踐事吳」。蓋孟子胸中是先有箇「湯事葛，文王事昆夷」四句，然後說出「惟仁者爲能以大事小，惟智者爲能以小事大」，況仁者、智者已有所指了。

○說「仁者爲能以大事小」，必曰「湯事葛，文王事昆夷」；說「智者爲能以小事大」，必曰「太王事薰鬻，勾踐事吳」，見得大事小、小事大，古之人皆有行之者，而今當法而行之也，如言有故事然。○仁

❶「昆」、「兑」，《詩經》作「混」、「駾」。

者若居小國，必能以小事大；智者若居大國，未必能以大事小耳。《大全》亦有此說。

大事小者，樂天者也。

「天者，理而已矣」。輔氏曰：「即程子所謂『夫天，專言之則道也』。」〇「自然合理，故曰樂天。不敢逆理，故曰畏天。」雲峰胡氏曰：「字之之心，自不能已，即是自然合理。須味一『自』字，見樂天之意。」又曰：「事之之禮尤不敢廢，即是不敢逆理，味『不敢逆理』字，見畏天意。」〇又曰：「『包含徧覆，無不周徧。』寬説，不專指事小也。即其字之之心，而其氣象愈充拓愈恢宏。「愈」字，似下不得，則是更進一步，非也。『制節謹度，不敢縱逸。』即其事之之禮，而其規模愈收斂愈謹密。」此説似疵。〇「制節謹度」，「制」字與「謹」字相對。制，猶守也，自節限也。「節」字與「度」字相對。按《記路·國名》第二十九板載云：「公、侯、卿佐謹度以事其上，則全於臣；制節以御其下，則正於君。」〇鄱陽董鼎《孝經注》曰：「制節，制財用之節；謹度，謹守法度也。」愚謂不止財用當有節，況此處須就以小事大上論。若《孝經》則下云「滿而不溢，所以長守富」，固指財用也。〇樂天者無所爲而然，畏天者有所畏而然。

「樂天者保天下，畏天者保其國」

真實會保天下，會保其國。或謂只是論其氣象與規模而已，非也。其曰「保天下之氣象」，「保一國之規模」者，蓋謂樂天者如何，屬以保天下；畏天者如何，屬以保其國。蓋樂天者「包含徧覆，無不周徧」，便是保天下之氣象也，故屬以「保天下」也云。且氣象無迹而難量，規模則有

限矣，此又朱子用字之意。○以大事小者，無所爲而然，惟知循理之爲樂，不知勢力之有餘在己，不足在人也。若以力言之，以戰可勝而不求勝，以攻可取而不肯取，凡於强弱大小等處，都忘却不計較了，故曰「樂天者也」。以小事大者，不免於有所畏而然，然能如是，則亦可以殄絶人之愠悶，❶而無隙之可乘矣，故曰「畏天者保其國」。蓋孟子但論道理都帶箇後效，與時君言，多有勸有戒，疊疊是此意。曰「保天下」、「保其國」，爲宣王言也，而《語類》又拘拘於氣象、規模者，蓋非有此氣象，有此規模，亦無緣有保天下、保一國之事矣。○「樂天者，保天下」，明説做效。蓋「包含徧覆，無不周徧」，則天下皆翕然歸心矣，天下安得不爲其保。

「《詩》云：『畏天之威，于時保之。』」

只申「畏天者保其國」，若今人立言有此一證，無彼一證，則此一證亦棄了。駢驪之弊甚矣。

「寡人好勇」

勇，即小忿也。宣王言「寡人好勇」，猶言不能忍氣相似，故孟子曰：「王請無好小勇。」

「夫撫劍疾視」

撫劍，按劍也。○小勇，血氣所爲。大勇，義理所發。必如此解，方見得義理是正氣，而與小勇異趨也。○「事大恤小」，改「字小」爲「恤小」，以其理一，取音韻之順耳。

「《詩》云：『王赫斯怒。』」

其上文云「帝謂文王：無然畔援，無然歆

❶「悶」，嘉靖本作「怒」。

羨，誕先登于岸。密人不恭，敢拒大邦，侵阮阻共。❶王赫斯怒」云云。○傳曰：「賦也。『帝謂文王』，設爲天命文王之辭，如下文所言也。無然，猶言不可如此也。畔，離畔也。援，攀援也。言捨此而取彼也。歆，欲之動也。羨，愛慕也。言肆情以狥物也。岸，道之極至處也。密，須氏也，姞姓之國，在今寧府。阮，國名，在今涇縣。共，阮國之地名，今涇縣之共池是也。按，遏也。人心有所畔援，有所歆羨，則溺於人欲之流而不能以自濟。文王無是二者，故獨能先知先覺，以造道之極至。蓋天實命之，而非人力之所及也。是以密人不恭，敢違其命，而擅興師旅以侵阮，而往至于共，則赫怒，整兵而往遏其衆，以厚周家之福，而答天下之心。蓋亦因其可怒而怒之，初未嘗有所畔援、歆羨也。」小注云：「有所畔援、歆羨，不得其欲而怒，則其怒也私而已。」○遏，《詩》作「按」，止也。《詩傳》則曰：「按，遏也。」然則其義一也。○莒，《詩》作「旅」。「徂旅」，謂密人侵阮徂共之衆也。上曰「莒」，《詩》作「旅」，繼之曰「徂旅」，謂密人侵阮徂共之衆。下句不用「莒」字，則此一字，斷當從《詩》作「旅」矣。蓋衆則旅也，「莒」字未詳何義。《通考》趙氏德曰：「莒當讀作旅。」○密人不是來侵周，乃侵阮也。但文王是方伯，而密人乃敢擅興師以侵阮，是無文王矣，故曰：「密人不恭，敢距大邦。」○又曰：「以遏徂莒，以篤周祜。」密人不是夷狄。姞姓之國也。○「侵阮徂共」，密來侵阮，已至于共矣。

❶「阻」，《詩經》作「徂」。

「《書》曰『天降下民』」

按《書・泰誓》篇述武王之言曰：「天佑下民，作之君，作之師，惟其克輔上帝，寵綏四方。有罪無罪，惟我在，予曷敢有越厥志。」○「惟曰其助上帝」，蓋天能生民，而不能使遂其生；天能賦民以性，而不能使盡其性。今作之君師，正賴其能治民，使遂其生；教民，使復其性，爲有助於上帝。既曰「天」，又曰「上帝」者，帝以主宰言也。○「寵之四方」，因君師有以助乎上帝，故上帝寵異之於四方，使之高位乎九重之上，統有乎萬方之衆，而富莫與敵，貴莫與並矣。○饒氏曰：「《書》言『寵綏四方』，指君言；孟子言『寵之四方』，指天而言。《書》之『有罪無罪』，指紂而言；孟子之『有罪無罪』，指諸侯而言。」此語皆是。但下又云：「《書》之『越厥志』，指君而言；孟子之『越厥志』，指民而言。」此却未安。蓋孟子之「越厥志」，亦不但指民，凡諸侯、卿、大夫亦有稱亂者耳。且《書》言「予曷敢越厥志」，是武王自謂我非敢越厥志，而僥倖非望也，一聽天命以除暴安民耳。○味「有罪無罪，惟我在，天下曷敢有越厥志」之辭，其氣象嚴毅正大，凛凛有不可犯，而天下倚以立命之意，信乎一怒而安天下也。

「一人衡行於天下，武王耻之」

言天下設有一人作亂而暴民者，武王耻之，必除之以安民也。○或曰：一人衡行於天下，謂紂也。如此則《集注》當有明訓，方是。「衡行」，不順道而行也。○「一人衡行於天下，武王耻之」，必是不宜也。既是天下不宜有一人之衡行，則皆是「遵王之路」、「遵王之義」者，而天下

安矣，是「武王亦一怒而安天下之民」者也。○文王、武王一怒而安天下之民處，只從上文看出，不須説出外來。○丘先生曰：「漢武帝之出師塞北，隋煬帝之渡海征遼，元世祖之興師日本，斯民生于元狩、太初之間，大業、至元之世，何不幸而遭其君之怒哉！ 吁！ 文武之怒，上怒而下喜；三君之怒，上怒而下怨，後世人君，尚知所監哉！」

「今王亦一怒而安天下之民」

承上文文王、武王之一怒安天下而云也，故注以王若能如文武之爲什之，是乃設辭也。

「民惟恐王之不好勇也」

言要他如此也。○問：「孟子既教以『一怒而安天下之民』，又安在其能事大恤小而交鄰國乎？」曰：「此又是一意了。此章當作兩截看。蓋自宣王言『寡人好勇』，則是已不能事大恤小矣，故孟子又從他好勇處引將去，不復拘其恤小事大矣。故總注曰『此章言人君能懲小忿』云云。安天下，前段似未有懲小忿意，然小國雖或不恭，而吾所以字之之心，自不能已；大國雖見侵陵，而吾所以事之之禮尤不敢廢，此非忍小忿而何？亦見得齊王所以不能事大恤小者，正坐此病也，故曰：『寡人有疾，寡人好勇。』」

○問：「既是一怒安天下矣，又安得爲恤小事大以交隣國邪？彼小國之不恭，大國之見侵陵也，若皆在所誅耳。或應曰：『小國之不恭，大國之侵陵，尚未至於暴亂也。』」曰：「如此則密人不恭，文王何以必誅？密人侵阮，文王何以發怒？」「亦非也。大抵只説到大勇處，便

不復顧得事大恤小以交隣國矣。蓋恤小事大者，只爲交隣國言也，故總平提曰：『能懲小忿，則能恤小事大以交隣國。』此節到『于時保之』住，自此以下，則是説能用大勇，則能除暴救民以安天下，又是一截意思了。然亦必能懲小忿，然後能用大勇；能用大勇，則自無小忿矣。如密人不恭，而文王忿之者，亦非爲私也，爲其害民也，既爲其害民而忿便屬大勇矣。故湯雖嘗事葛，而不免爲匹夫匹婦復讎，當時非不忿也，但其名謂之大勇耳。」○恤小事大，而不計小國之不恭、大國之見侵陵者，此意只是要説入那交隣國圈子裏去耳。若説到大勇處，則乾旋坤轉雷厲風飛，不暇顧此細行耳。○血氣之怒不可有，義理之怒不可無，如此則可以見性情之正，❶而識天理人欲之分矣。○同一怒也，生於道心者謂之義理之怒，發於人心者謂之血氣之怒，然理實主乎氣，而人心當聽命於道心也，故曰：可以見性情之正而天理人欲之分於此乎見矣。

「齊宣王見孟子於雪宮」

○雪宮，王之離宮也。時王館孟子於雪宮而就見之也。若説王在雪宮而見孟子，則當云孟子見齊宣王於雪宮矣。且與大注下文「非但當與賢者共之而已」及小注「所謂賢者亦樂此，其辭遜；賢者亦有此樂，其辭驕」者，不相符合耳。○離宮，輔氏曰：「别在所居宮室之外，故曰離宮，蓋如漢之甘泉，唐之九成之類。」離宮，想今古皆有之。○或曰：「王之離宮，孟子豈當舘於是？」殊不知孟子之

❶「如」，《孟子集注》作「知」。

滕，亦嘗館於上宮矣。上宮亦離宮也。況孟子當時，後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，此自是常事。且自以爲如其道，舜授堯之天下，不以爲大矣。

「賢者亦有此樂乎」

以其非賢者之素有也，故曰「其辭驕」。

「孟子對曰：『有。』」

此「有」字正答齊宣王「亦有」之問，是説賢者固有也。賢者亦安得有此？孟子意以爲當得也，如答彭更「不已泰乎」及答公孫丑「不素餐兮」之意。○《集注》言「人君當與民同樂，不可使人有不得者」以下，盡屬「在人不得，則非其上矣」句內，與「有」字無干。輔氏之説不是。○言人君能與民同樂云云。此樂，謂皆有此宮室安居之樂也，非謂以雪宮與民共之，乃爲人皆有此樂也。○輔氏謂：「大注『君能與民同樂，則人皆有此樂』，此釋『有』之一字。」❶非也，不可不辯，最易悞人。下注雲峰胡氏却説得明白。

「賢者亦有此樂乎？」孟子曰：「有。」然不但賢者有此，人皆須有。人有不得則非其上矣，所以人君要當與民同樂，非但當與賢者共之而已。蓋雪宮之樂，在賢者分上，元無許多道理可説。若只管以爲當有，則賢者似不宜以此爲事，故孟子只用一箇「有」字答了便罷，再不復顧此問，只引向與民同樂上説道理爲正當而切要。甚矣！孟子之善於開導人君也。

對曰「有」，然不但當使賢者有此樂耳，凡人皆當使有此樂也。人若不得有此樂者云云。

❶「釋」，原作「什」，今據四庫本改。

「不得而非其上者，非也；爲民上而不與民同樂者，亦非也」

用上句以陰助下句，非是平說也。韓子作文嘗得此法，如曰：「以故在下之人負其能，不肯諂其上；上之人負其位，不肯顧其下？故高才多戚戚之窮，盛位無赫赫之光。」又曰：「未嘗干之，不可謂上無其人；未嘗求之，不可謂下無其人。」或用上句陰助下句，或用下句陰助上句，亦言語之法也。

「樂民之樂者，民亦樂其樂」

樂民之樂而民樂其樂，「民之樂」自是民之樂，「其樂」自是君之樂，如宣王之雪宮，景公之遊觀是也，不要曲爲之説，曰：「以民之樂爲樂，此便是君之樂，如此則必民得遂其樂，而後君得遂其樂，民既得遂其樂矣，又代人君之樂也。」忒要牽强樂民之樂，[1]總是與民同樂，豈樂民之樂外，人君都不可有臺池鳥獸之樂了？文王又何以有臺池鳥獸之樂？其曰「樂民之樂，而民樂其樂，則樂以天下」者，蓋「樂民之樂」，固見得是「樂以天下」，至於「民亦樂其樂」，此非其「樂民之樂」不足以致之，愈見得「樂以天下也」。「憂以天下」之義亦然。○「樂以天下，憂以天下」，謂不以己也。○「樂民之樂者」、「所欲與聚」；「憂民之憂者」、「所惡勿施」也。國君樂民之樂，而民樂其樂，如何就是「樂以天下」？此「天下」字，正如「君子不以天下儉其親」之「天下」同，故曰「不以己也」。○蓋得安其居者，民之樂也；推己及民，使民必得安居者，君

[1]「忒」，原作「或」，今據嘉靖本、四庫本改。

之樂民之樂也。○不得安居者，民之憂也；惟恐民之不得安居而爲之防制其憂者，憂民之憂也。

「吾欲觀於轉附、朝儛」

轉附、朝儛，蓋旁西北，近齊國都，海在其南，故曰「遵海而南」。琅邪，則齊東南境上邑名也。海皆在東南地方。

「吾何脩而可以比於先王觀也」

蓋嘗聞有「省方、觀民」之説矣，不然無此問也。然至於「大戒於國，出舍於郊，興發補不足」，則所謂「欲觀轉附、朝儛，放于琅邪」者，皆不果矣。

「天子適諸侯曰巡狩」云云

「天子適諸侯曰巡狩」，又必解曰：「巡狩者，巡所守也」；「諸侯朝于天子曰述職」，又必解曰「述職者，述所職也」，是何也？正以見其無非事者，言一爲巡諸侯所守而行，一爲述所職於天子而行，是皆非無事者。○曰「巡狩也」，曰「述職也」，便見是無非事者，非訓解之辭。○省耕、省斂，天子諸侯皆然，夏諺獨言王者，蓋畿内之諺也。孟子引以爲證，則不拘於諸侯耳。○夏諺只帶省耕、省斂，不必通管巡狩、述職。○上言巡狩、述職，只説得「非無事而空行」，説「恩惠及民」不得。「恩惠及民」須是補助不足，故夏諺只可帶省耕、省斂説，不可通帶上文。況巡狩者，巡行天下，欲就便省耕、省斂，亦不得只省畿内。○或曰：「省耕、省斂爲民事也，非遊豫也，而乃以爲遊豫，何哉？」曰：「巡狩、述職亦豈遊觀也哉！而孟子乃以答遊觀之問，何與？故省耕、省斂亦説得遊豫，以夏諺屬省耕、省斂，斷無疑。」

○省耕、省斂，天子諸侯都有此法，都是

先王之制也。此又在巡狩、述職之外，不是「巡狩述職，就便省民以補不足也」。天子只是省其畿内，於天下，則但巡狩以考其田野之治否，老幼之得養與否，而爲之賞罰耳。○省耕、省斂，每年春秋二行，至於巡狩、述職，三代則王十二年方一巡守，諸侯六年方一朝。見小注。○堯、舜五載一巡狩，群后四朝。○夏諺曰「吾王不遊」云云，蓋王畿之諺也。或謂吾王不遊，則諸侯無所取法，而吾無以休矣。此説未是。只看朱子注可見，「王者一遊一豫，皆有恩惠以及民，而諸侯皆取法焉」。順説下來，不見得是諸侯取法了，方有恩惠及民。○問：「遊與豫如何分？」曰：「無分。」曰：「何以重言之？」曰：「此詩歌體也。且如《詩》云「參差荇菜，左右流之」，又云「參差荇菜，左右采之」；「葛之覃兮，施于中谷，維葉萋萋」，又云「葛之覃兮，施于中谷，維葉莫莫」；「樂只君子，福履綏之」，又云「樂只君子，福履將之」。此類不可勝舉，可以證解矣。然此類詩猶隔章之句也，至如《芣苢》之詩曰「采采芣苢，薄言采之。采采芣苢，薄言有之」之類，則正與此夏諺相符。蓋歌詠故反覆重復其辭而不爲厭也。其實遊便樂也，遊豈有不豫者哉！豫豈出遊之外哉！若説豫是不必出遊而樂，凡在宮室苑囿皆豫，則在宮室苑囿，難於施恩惠及民也。「吾王不豫，吾何以助」，分明是省耕斂而助不足者也。○「一遊一豫」，遊者，遊行巡視也；豫蓋如田獵之類。二字須當有分別方是。此與前説異。按此説爲是。

「今也不然，師行而糧食」

言君行則師從，師從且糧食，非惟供億之費，民實出之，而夫征之擾，民實供之，故「飢者弗得食，勞者弗得息」。○按饒氏曰：「君之行也以師，其食以糧。」如此，則只是人君食糧矣。愚嘗笑而駁之曰：「恐糗糒之屬，非當時食前方丈之諸侯所能甘矣。」○左氏曰：「君行師從，卿行旅從。」「師」字當如此認，故大注曰：「二千五百人爲師。」○「睊睊胥讒」，就是「民乃作慝」也。

「方命虐民」

大注：「方，逆也。」按《書經》：「方命圮族。」傳曰：「方命者，逆命而不行也。王氏曰：『員則行，方則止，方命，猶今言廢閣詔令也。』」❶○糧，謂糗糒之屬。糗，熬米麥也。糒，乾飯也。○胥，相也，共也。胥讒，非交相怨謗也，謂相與謗怨也，與「聿來胥宇」之「胥」字同。「若流，如水之流無窮極也」，此與「從流下而忘反謂之流」者不同。「從流下」，分明是放舟隨水而下以遨遊也，乃實事也。○「若流」之「流」，水流也；「流連」之「流」，舟流也。

「從流下而忘返謂之流」一節

此釋上文之義也，是晏子自釋也，直至「惟君所行也」，皆述晏子之言，至「景公悅」以下，則兼述其事。○「從流下而忘返謂之流」，順水而下固謂之從流，逆水而上如何亦謂從流？蓋「從」不訓「順」，乃訓「逐」也。從流下，自上逐流而下也。從流上，自下逐流而上也。下句「從獸」之「從」亦是逐也。○「言廢時失事」，「廢時」指「荒」，「失事」指「亡」。其上文開兩

❶「閣」，原作「格」，今據《書經大全》改。

段解曰：「從獸，田獵也。荒，廢也。樂酒，以飲酒爲樂也。亡，猶失也。」此則總言之曰「廢時失事」也。

「先王無流連之樂」

言先王之遊，非巡狩則省耕、省斂也，是無流連之樂，荒亡之行也，不必拘述職也。○或曰：是爲先王之法如此，則兼得述職意，蓋景公時諸侯猶朝於周天子。

「景公悦，大戒於國」

「大戒於國」，謂布告境内，以圖回治政也。如今政令，凡一切勞民傷財之事，悉皆停免；凡一切奸宄情弊之事，盡行禁革；凡諸利於國、利於民之事，盡許陳納無隱之類。蓋人君但有志於圖回政治，便須有一番告命，以彰境内之耳目也。○「出舍於郊」，自責以省民也。蓋以示不敢安居深宮之意，且於省民之不給爲便也。省民者，省民之耕斂也，故出郊，但不知其出舍之時爲春爲秋耳，此則不必求者也。○興發，舉發也。

「爲我作君臣相悦之樂」

以上文觀之，君臣相悦之情爲何如哉！蓋全在「景公悦」以下，「相」字不必交互説。一説景公欲比先王之遊觀，而晏子善之，歷歷告以先王之法及今時之弊，而請使自擇，此臣悦其君也。景公聞晏子之言，遂「大戒於國，出舍於郊而興發補不足」，此君悦其臣也。此説亦無妨，但恐晏子對景公時，尚未必其果能行與否，未敢便悦，若悦，亦須是「大戒」、「出舍」之後，方見相得之情耳。且其「召大師」云云者，乃發自景公意也，更詳之。作樂實在「大戒於國」之後，晏子之悦，亦可想見。○君之悦臣，只用上文「景公悦」「悦」字

是了。然景公之悦晏子，而悉以其言見之行事，如此則晏子之悦景公，又當何如邪！此可以想見矣。是晏子之悦其君，當在「大戒」、「出舍」之後，不必就以上文「善哉問也」以下爲臣悦其君也。況使非「景公悦，大戒於國」云云，則臣之悦其君者，亦不成矣。

「蓋《徵韶》、《角韶》是也」

言今所傳之。《徵韶》、《角韶》是其樂也。○樂有五聲，獨舉《徵招》、《角韶》二者，以《角》爲民，《徵》爲事，取其切者也。景公一場作樂，必不止作二音之樂而已。或者當孟子時，只有此二音之樂在，其他亡失不可知，故特舉其見存者耶？○每一音之樂，皆須具宮、商、角、徵、羽，如《徵招》之内，固有宮、商、角、徵、羽，《角招》之内，亦須有宮、商、角、徵、羽也。此之《徵招》、《角招》者，又是箇大角、徵也。蓋五音旋相爲宮。

○「蓋《徵招》、《角招》是也」，此一句是孟子述事之言。當孟子時，此樂蓋猶在也，故孟子舉以實之。

○其曰：「《招》者，舜樂也。」當時《韶》在齊，齊景公蓋用之而被以新詩，故其樂亦謂之《韶》也。若説盡是舜樂，則「畜君者何尤」之詩又説不來。分明是言晏子能畜止其君之欲。或曰：「虞廷君臣相戒飭亦甚至，元有是詩，亦不可知。」

「畜君者，好君也」

又是孟子解此詩，此解極有意。○當朱子時，無可據了，故兼言《徵招》、《角招》之詩，或只是《角招》之詩，或只是《徵招》之詩耳。

○「畜君者，好君也」。既出於好君，夫何

尤哉！如此說方見是釋詩意。○或曰：「《徵招》、《角招》固爲取其切者矣，然君臣相悦，宫爲君，商爲臣，獨不切乎？」曰：「其君臣之所以相悦者，以民及事也。孟子當時觀告齊王之意，則止重在民與事耳。」

「齊宣王問曰『人皆謂我毁明堂』」章

趙氏曰：「明堂，泰山明堂。」「按天子巡狩，隨方之鎮山，各設明堂，此之明堂，趙氏何以知其爲泰山明堂也？」曰：「以其在齊境内也。巡狩至泰山明堂，所謂『歲二月，東巡狩，至于岱宗，望秩于山川』者也。五月至南岳，八月至西岳，十一月至北岳，一如岱宗之禮。」○「漢時遺址尚在」。輔氏曰：「出《漢書·郊社志》：武帝元封元年，封泰山。泰山東北址，占有明堂處。」愚謂《集注》此句，亦足以證齊王因孟子之言而不果毁也。○趙氏曰：「明堂，泰山明堂，周天子東巡狩朝諸侯之處。」只此一句是趙氏之言，下云「漢時遺址尚在」，即不是趙氏說了。蓋趙氏漢人也，不應自說漢時遺址尚在。

南

東		西
青陽右个 季春 孟夏即明堂左个	明堂太廟 仲夏	總章左个 孟秋 季夏即明堂右个
青陽太廟 仲春居之	太廟太室 每季十八日天子居於此	總章太廟 仲秋居之
青陽左个 孟春 季冬即玄堂右个	玄堂太廟 仲冬	總章右个 季秋 孟冬即玄堂左个

北

隨其時之方位開門，須是四窗八闥，方是俗謂玲瓏窗也。

明堂。

《文獻通考》曰：「孟春之月，天子居青陽左个；仲春之月，天子居青陽太廟；季春之月，天子居青陽右个；孟夏之月，天子居明堂左个；仲夏之月，天子居明堂太廟；季夏之月，天子居明堂右个；中央土，天子居太廟太室；孟秋之月，天子居總章左个；仲秋之月，天子居總章太廟；季秋之月，天子居總章右个；孟冬之月，天子居玄堂左个；仲冬之月，天子居玄堂太廟；季冬之月，天子居玄堂右个。」○愚按：以玄堂對明堂觀之，則知明堂者，向明之義，不如先儒所謂彼此通明之說也。○又曰：「上員下方，八窗四闥，布政之宮，故稱明堂。周公祀文王於明堂，夏后曰世室，殷人曰重屋。東西九筵，南北七筵，堂崇一筵。五室，凡室二筵，蓋之以茅。」○又曰：「《晏子春秋》曰：『明堂之制，下之潤濕不及也，上之寒暑不入也。』」○又曰：「明堂者，通明之堂也，所以朝諸侯、行王政者，在是；所以享上帝、配祖考者，在是。非七筵、九筵之脩、廣不能行也。五方四隅，亦惟辨其方，正其位，隨行者所居之月，掌次以帷幕幄帟爲之，以詔王居，以順《月令》，以奉《月令》之五人帝、五人神，所以配食四郊也。」○《通鑑綱目》「漢武帝建元元年，迎申公爲太中大夫」條。《集覽》曰：「《孝經援神契》云：❶『布政之宮，在國之陽，上員下方，八窗法八風，四闥法四時，九室法九州，十二重法十二月，三十六户法三十六旬，❷七十二牖法七十二候。』」

❶ 孝，原作「季」，今據四庫本改。
❷ 上「三」，原作「二」，今據嘉靖本、四庫本改。

宗祀文王於明堂，以配上帝。○《通考》曰：「宗祀文王則成王矣，成王不祀武王而祀文王者，蓋於是時，成王未畢喪，武王未立廟，故宗祀文王而已，此所以言『周公其人』也。」○朱子曰：「古者祭天地於圜丘，掃地而行事，器用陶匏，牲用犢，其禮極簡。聖人之意，以爲未足以盡其意之委曲，故於季秋之月，有大享之禮焉。天即帝也，郊而曰天，所以尊之也，故以后稷配。后稷遠矣，配稷於郊，亦所以尊稷也。明堂而曰帝，所以親之也。以文王配焉，文王親也。祀文王於明堂，亦以親文王也。尊尊而親親，周道備矣。然則郊者古禮，而明堂者周制也，周公以義起之也。

○議者但以爲非一統之王者，不宜居此，故欲毁之。以臣論之，王如欲行王政，則亦可以王，而明堂即王之所居矣，何必毁哉！

「王曰：『王政可得聞與？』」

蓋王雖未能必行王政，而實不能無羨慕於王天下也，故曰：「王政可得聞與？」

「昔者文王之治岐也」

八家各受私田百畝，而同養公田。養，去聲，事也。○潛室曰：「文王『關市譏而不征，澤梁無禁』者，因民所利而利之，乃王道之始。成周門、關、市、廛皆有限守，山、林、川、澤悉有厲禁者，經制大備，乃王道之成。」此說不如前篇雲峰所謂「『澤梁無禁』者，不禁民之取，而有『厲禁』者，禁民之不以時取也」。蓋「關市不征」、「澤梁無禁」與「門、關、市、廛皆有限守，山、林、川、澤悉有厲禁」者，自不相妨也。潛室工於立說，而疎於明理矣。雲峰之

説最痛快明徹。況所謂「限守」、「厲禁」者，正合前篇「王道之始」事。○「澤，謂瀦水。梁，謂魚梁」。饒氏曰：「澤是水所都處，梁是水所通處。水所通處，正可絶流而漁，故以爲魚梁也。」《正韻》曰：「注石絶水爲梁，梁所以節水。」杜詩曰：「曬翅滿魚梁。」○士、農、工、商皆有所養，鰥、寡、孤、獨尤在所先，文王之治岐然也。○趙氏悳所論鰥、寡、孤、獨之序及「其」字義，不必盡從，惟「鰥」字爲有義，以孤爲顧，以獨爲鹿，皆所不可知。

「文王發政施仁，必先斯四者」

或謂「發政施仁」指上文「耕者九一」至「罪人不孥」，非也。「發政施仁」是虚字。「先」者，重之也。亦非先恤窮民，而後行九一世禄之法也。人君不發政施仁則已，一行仁政，便是此數者一時出令，但此數窮民，尤在所宜留意耳，故曰：「尤宜憐恤，必以爲先也。」此「先」字亦如「後義先利」之「先」字，不可拘以時之先後爲言也。

鰥、寡、孤、獨。

○凡民之老幼，文王則導其妻子，使養其老而恤其幼。鰥、寡、孤、獨之人，則無父母妻子之養，而官養之者也。○想當時諸侯興兵搆怨，❶無時或已，兼凶荒頻仍，天下鰥、寡、孤、獨之民多，故孟子之言如此。

「《詩》云：『哿矣富人，哀此煢獨。』」

煢，《詩》作「惸」，音相同。大夫憂亂而作，首章「正月繁霜」。正月，正陽之月，四月也。言霜降失節，不以其時。此第十三章曰：「仳仳彼有屋，蔌蔌方有穀。

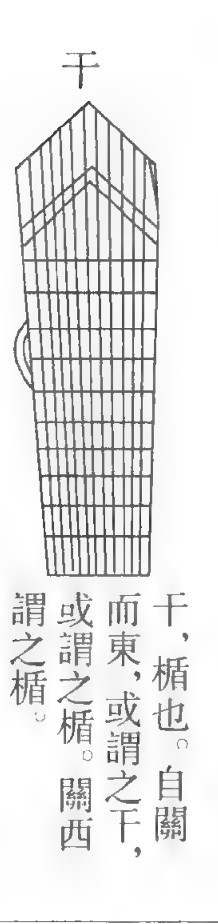
❶「搆」，嘉靖本作「結」。

民今之無祿，天夭是椓。哿矣富人，哀此惸獨。」〇只此數句，見得文王當時治岐，舉許多等人，都區處得當了。《大學》曰：「君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利，此以没世不忘也。」此之謂也。

「乃積乃倉，乃裹餱糧，于橐于囊」

此言公劉之民富足如此也。以此推之，非公劉好貨，而能推己之心以及民不能，其實不見得公劉好貨處。〇積，無屋而露積也。倉，屋以貯之者也。〇「餱，乾糧也」。《詩傳》與此不同，曰：「餱，食；糧，糗也。」又分作二字看。大抵或合看，或分看，總是乾糧也。〇橐、囊，皆袋也。不用竹木器，出行輕便也。或曰：「囊」字從衣，「橐」字從木，惟囊爲袋也。〇「『無底曰橐』，既無底，何以裹糧？」曰：「蓋如今布袋是也。《正韻》曰：『橐，無底囊是也。』又曰：『囊，袋也。』」愚按：囊爲袋，則橐合是兩頭皆可入穀，乃並束結而載之背者也，今北方常用之。〇公劉遷豳，逼於西戎故也。〇《詩》上文言：「篤公劉，匪居匪康。」言公劉逼於戎狄，而不遑安居也。繼曰「乃埸乃疆」，言帥民以勤事農畝也。繼曰「乃積乃倉」，言田畝有秋，或露而積之，或倉而貯之也。于焉遂裹餱糧于囊橐之中，言有行齎之具矣。於是思安集其人民，以光大其國家，而有弓、矢、下、戈、戚、揚之悉備，于以往遷于邠焉。蓋公劉之居邠，被西戎之侵擾，民不得安堵，而國亦以弗振，故曰思安集其人民以光大其國家也。〇咏《詩傳》「厚哉公劉之於民」一句，則知所謂「治其田疇，實其倉廩」兩「其」字，是指民言。然於此亦可以見君民一體之實。

干



干，楯也。自關而東，或謂之干，或謂之楯。關西謂之楯。

戈　戚　揚



戈，柲長六尺有六寸戈，主於刺。

戚、揚，二者斧鉞之別名。

戚爲斧，揚爲鉞，鉞大斧小。

「來朝走馬」

○奔狄人之難，而來急也。

「爰及姜女，聿來胥宇」

蓋同時「率西水滸」而至于岐下也。蓋太王是避狄人之難而去，不忍委其民而與之偕，豈使其妃獨後乎？不可因上句「古公亶父，來朝走馬」爲初只太王獨來，而不察「爰及姜女」之一句爲並至而共居也。○注：「胥，相也。宇，居也。」謂來相共居也。

「當是時也，內無怨女，外無曠夫」

亦無事實據證，然以太王之德，必能如此無疑也。○蠱惑，蠱壞而蔽惑。奢侈，開奢而侈靡也。

○吾於此章，見孟子之不得久於齊者矣。蓋宣王聞孟子王政之言而善，及激之使行，則曰「寡人有疾」、「寡人好貨」。孟子告之以「王如好貨，與百姓同之，於王何有」，在王亦可以自厲矣，乃曰「寡人有疾」、「寡人好色」。俟孟子又告之「王如好色，與百姓同之，於王何有」，乃竟不聞

其見之行事焉，何哉？ 此所謂「王之不王，不爲也」，「悅而不繹，從而不改」，孟子且奈何哉！ ○「王如好貨，與百姓同之」，「與百姓同之」者，好貨而推己之心以及民也。 推己之心以及民便是「耕者九一，仕者世祿」云云矣。 好色與民同亦然。

○究公劉之好貨，止於「乃積乃倉，乃裹餱糧」而已，他無所謂好貨也；究太王之好色，亦止於「爰及姜女，聿來胥宇」而已，他無所謂好色也，然則亦所謂「其爭也君子」。 雖然「乃積乃倉」，乃民之貨，非公劉之貨也；「爰及姜女」，乃天理人情之當然，太王豈可委其妃而獨行哉！ 然則亦何好色之有？ 孟子之權辭耳。

○使齊王好貨好色而止如此，庸何害乎？ 而況於與百姓同之。 不只就事論事，謂每因事而格其心也。 ○就事論事，則其理只在於其事之內；每因事而及君身，則其意常溢於其事之外。 無他，人情物理爛熟於胸中，惟其所擧而無不通，無不合者也。 ○「皆天理之所有，而人情之所不能無者也」。 七情亦皆天之所賦也，故曰「皆天理之所有」云云。 ○人皆知鍾鼓苑囿、遊觀之樂云云之爲人情，而不知其亦天理也，故朱子兼之曰云云。

○「天理人欲，同行異情」。 愚以爲只係能推與不能推之間耳，推之功用亦大矣哉！ 若論好處，大概亦同也，但公劉、太王好之而能推，齊王則但好之而已，故曰：「古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已。」○「循理而公於天下者，聖賢之所以盡其性也；縱欲而私於一己者，衆人之所以滅其天也。」循理謂之「盡

其性」，明其非有所加也。縱欲謂之「滅其天」，甚其縱欲之罪也。天即理之所從出也，此所謂「違曰悖德，害仁曰賊，濟惡者不才也」。○是非得失之歸。○「歸」字重看，是而得者歸於王，非而失者歸於亡，差毫釐而謬千里也。○一說：「是非以理言，得失以效言。是者歸於天理，而爲有道之主；非者歸於人欲，而爲無道之君。得者歸於王，而可以保四海；失者歸於亡，而不足以保妻子。」○「其法似踈而實密，其事似易而實難」。輔氏曰：「法，指孟子之說。事，指公劉太王之事。」則有以識其非曲學阿世之言。○蓋以好貨好色之類，皆不之禁，而反導之以與民同，古聖賢俱未有此說，似若近於阿世者矣。然其意則欲時君就人欲上行天理也，故又曰「知所以克己復禮之端」云。

端者，言下「克己復禮」之工夫自此始也。蓋己之與禮，所謂同行異情，幾微之際者也。○好勇、好貨、好色之類，但能推之以與民同，則己之好亦自然有節。此理甚巧。噫！此孟子之所以不禁時君之好，而惟導之以與民同與？蓋心存故也。夫心存，則所好有節而能推；不存，則縱欲忘返而何暇及於推哉？○「克己復禮」之端，只是「强恕而行」，所謂推己及民也。○楊氏曰：「孟子與人君言，皆所以擴充其善心。」此「擴充」二字，與孟子所謂「擴充」正意不同，然亦是自其善端而導之也。

「王之臣，有託其妻子於其友而之楚遊者」章

「比其反也，則凍餒其妻子」。非是自楚反，彼乃凍餒其妻子，蓋反之日，乃知彼之凍餒其妻子也。○「凍餒其妻子，則如

之何」？托以妻子者，當何如處也。「棄之」，絕交也。

「士師不能治士，則如之何」

言當何以處之也。「已之」，廢之也。

「四境之內不治，則如之何」

○直說在王身上。

○「王之臣，有托其妻子於其友而之楚遊者」，受人之托妻子而不免凍餒之者，固不得辭其責矣。爲官長而不能治其屬者，亦不得辭其責矣。「四境之內不治」，人君獨得以辭其責乎？ 一則曰「棄之」，一則曰「已之」固矣，「四境不治」，己獨且奈何哉？ 此孟子諷切齊王之意也，亦可謂直而且近於戇矣。所謂「良藥苦口而利於病，忠言逆耳而利於行」，愛之也深，則其告之也切。古之人有面對其君，不如桀、紂，不如桓、靈者。又高允每直言於魏王，屏人切諫，至有魏王所不忍聞者矣，他只是愛君而已。此亦可以想見古人正直之遺風。若在今日，則所謂君日驕而臣日諂者，雖科場文字，亦動輒云「今幸有聖人在上」，或云「何幸躬逢其盛」。甚者輒以超三皇邁五帝爲說，此是何等意趣。○茅蕉對秦始皇謂「桀紂之暴不至是也」，晉劉毅謂「武帝不如桓、靈」。○此章與「齊宣王問卿」章所謂「君有大過則諫，反覆之而不聽則易位」，同一切直。○凡天地間，人各有其職，自天子至於庶人，或爲子、爲弟、爲長、爲幼、爲貴、爲賤，無不各有所當盡之職。雖爲父、爲君，亦有爲父、爲君之職。但在下之失職者，人得而罪之，在上之失職者，人不得而罪也。人雖不得而罪之，而其可罪之理，則固無所逃也。其甚者，得罪

於群臣、百姓而不知省，亦鮮不及於禍，桀、紂、幽、厲是也。○「四境之內不治」，或治道乖方而邑里之蕭條，或教化陵夷而風俗之薄惡。

「王顧左右而言他」

○使不「憚於自責」，則必曰：「此則寡人之罪也。」使不「恥於下問」，則必曰：「如之何而四境可治？ 寡人願安承教也。」而惟顧左右而言他，其不治之責，固無得而諉也。秖以見其甘於不君而不辭耳。此孔子所謂「吾末如之何也已矣」。○趙氏曰：「言君臣上下，各勤其任，無墮其職，乃安其身。」「君臣上下」注謂并王與士師言。愚謂須兼友之受托者言。蓋受人之托，便亦有一職在身。職者，分內事者也。必無隳其職，然後不爲友人所棄而身安矣。蓋上二事皆是設言以發之，不是只重在士師一節也。○各勤其職，乃爲不墮其職也。不墮其職，然後友不爲友所棄，士不爲君所黜，人君亦得安於民上而保其社稷矣。○趙氏總注頗失輕重。

「所謂故國者，非謂有喬木之謂也」章

喬木、世臣，皆故國所宜有。蓋古人立國，凡廟、朝、壇、壝、宮、府及臺、榭之所，皆必植之名木，如三槐、九棘之類。歲數既久，則成喬木。或千尋之高，或百圍之大，是亦故國之一證也。若新造之邦，亦安得有此。○《正韻》：「九棘，孤卿位焉。」出《周禮·秋官》。○植棘者，取其赤心而外刺。「三槐，朝士面三槐，三公位焉」。所出同上。○夫國有故國，亦有新造之國，今人概指喬木之類，以爲故國立證，殊不知故國所重，在人不在物也。

○「王無親臣」，責其輕視臣下也。○大凡有爲之君，必有親信之臣，若無親信之臣，概是庸常之君。夫其所以無親臣，正坐於不知人也，而知人有道，孟子此章概盡之矣。○大凡有爲之君，必有親信之臣，堯、舜之於禹、皐、夔，君臣日相都俞吁咈於一堂之上而無間然。湯之於伊尹，高宗之於傅説，武王之於周、召，無不皆然。下至霸者，如桓公之於管仲，景公之於晏子，其君臣相得之情，亦可考矣。後世如漢高之於蕭何，一不在左右，則如失左右手。於韓信，初間解衣衣之，推食食之。光武之於鄧禹，嘗與同卧起。太宗之推心房、杜，或剪鬚和藥賜功臣。太祖雪夜幸趙普第。我太祖之作《大誥》三編，亦托始於君臣同遊，蓋皆有見乎此。此理斷不可誣也。○昔者，昨日也。「凡語及千百年之遠，概謂之昔者，而此乃釋爲昨日，何與?」曰：「此對下文『今日』言也。孟仲子曰『昔者有王命』，對『明日出弔於東郭氏』，則『昔者』之爲昨日，其來尚矣。」「他日孟子謂樂正子曰：『子來幾日矣?』曰：『昔者。』」注曰：「昔者，前日也。」則又隨文而訓義。○此「進」字不是泛泛進用，蓋是其所親幸，而將倚以爲腹心者，故以「不知其亡」爲無親臣也。若是百僚庶官之中，有今日進而明日亡去，亦何怪得王之不及知。

「王無親臣矣，況世臣乎」

然則安在其爲故國。○「世臣」，累世勳舊之臣」。蓋自其先世，有大勳伐於國家，而又代有聞人，世其禄位，與國同休戚者也。在商則有伊陟象賢，在周則有召穆公虎，爲康公奭之十六世孫也。故《詩》

曰：「文武受命，召公維翰。無曰予小子，召公是似。」故國之爲故國，有在於世臣者如此，有國者其可弗知所重耶？

「國君進賢，如不得已」

國君進賢，致謹之意，審而又審，若有不能得已焉者如何？ 以下文觀之：左右皆曰賢，若可矣，猶未也。諸大夫皆曰賢，可矣，又未也。至於國人皆曰賢，可矣，又必自察之，然後進而用之。其審之又審，畧不少苟如此，真若意不欲進，而不得不進者。○不進則是退矣，故以不可者與之平衡論，而皆歸於進賢也。不可謂退是退在位者，如此則又有退人如不得已一脚了，故注云：「如是，則於賢者知之深任之重，而不才者不得以倖進矣。」所謂進賢「如不得已」者，如此只說就一邊。○所謂「如不得已」，非真有不得已者，以其審了又審，三番五覆審之，而後始從而取之，有似乎不得已而進之者。「如不得已」，最形容得真切。若輕信而遽用之，有如不得已意乎？ ○「不得已」，如今人言無奈何相似。○「如不得已」，言其審之又審，謹之又謹，似有靳吝顧惜之意然者。○蓋尊尊、親親，禮之常也。小注以爲用世臣是尊尊親親者，非也。○「將使卑踰尊，疏踰戚」，其可苟哉！ 是恐今日所進者不賢，後來又著更賢，而親疏尊卑有易位者耳。此是懲前而戒後也，故曰「將使」。又注曰「故不可不慎也」。○於此不謹而誤用之，則既在尊親之列矣，他日未免使卑踰尊、疏踰戚而越常理矣。

「左右皆曰賢」

「進賢如不得已」，如此有不識其不才而

誤用之者乎？「進賢如不得已」者，如不得已於未用之先也。不然，則將實有不得已於既用之後者矣，故曰：「將使卑踰尊，疏踰戚。」〇「見賢焉，然後用之」，則後日自不至於卑踰尊、疏踰戚矣。見不賢焉，然後去之，則今日既無倖進之失，後日亦無踰等之患矣。〇《尚書二解》云：「聖人序《書》，於《堯典》既言『將遜位』，於《舜典》後言『將使嗣位』，二《典》之序，各提起一『將』字，於此見爲天下得人難意。」蓋「將」之爲言，持重諄複，不苟之意也。堯舜不輕授人以天下，必持重諄複，再三詳審，釋然知舜之德與堯合，然後可以當堯之天下，不然，聖人不苟授也。故嘗謂堯未知舜之前，堯不敢有一毫輕天下之心；堯既知舜之後，堯不敢有一毫繫天下之心。〇「左右皆曰不可」者，亦是今日所欲進用之人，不可謂是已在位，而尊親之不賢者也。不但進賢如不得已，退人亦如不得已，方爲退得當。下文殺人亦如不得已，也總是好惡與民同也。

〇「左右皆曰不可，勿聽」云云者，誠恐其失賢也。恐其失賢者，正欲其得真賢也，故二條總歸於「進賢如不得已」。蓋不果進，則在退列矣。進退相形，非固增一箇退人說也。〇《書·君陳》曰：「有廢有興，出入自爾師虞，庶言同則繹。」此成王之告君陳爲政之法也。孟子之言，正與此意同。〇要說退人如不得已亦可，但不可謂進其疏遠者，而退其尊親者，以下文注「非獨以此進退人才」句看，則以此退人才者，非以如不得已之道退之而何？但前面主在進賢說，退者特與之相

形論之。○「大注：『天命』指進退人才言，『天討』指刑殺言。如何以退人才亦爲天命有德邪」？曰：「有進便有退，以此相形言耳。意重進賢，退只是不用，不可謂之天討。」○若下文「民之所惡惡之」，則兼「去之」、「殺之」。上文因説進賢，却形出一箇退的來説。此條只説可殺者，亦就藏得一箇不可殺的在裏許。蓋國人曰「不可殺」，或察之，見不可殺，則不殺矣。「左右皆曰可殺」，此條「不可」，依南軒、新安，帶連上文進退人才，言不可而甚者，則殺之，如舜之於四凶。非也。蓋不可而去之者，正是所進之人才，詢察其不可進而退之者，亦何至有可殺之罪邪？若四凶自是積惡犯罪，非是因人薦進之際，知其不可而殺之也。《集注》明曰：「此言非獨以此進退人才，至於用刑，亦以此道。」分明界斷了。

「齊宣王問曰『湯放桀，武王伐紂，有諸』」章

「湯放桀，武王伐紂」，此一問，亦可以窺見齊王之志矣。蓋齊宣王素以「辟土地，朝秦楚，蒞中國，撫四夷」爲心，實有滅東周而自帝之意，故發此問耶？孟子之言，其所以警齊王自省君德之意，又有出於其意外者。

「賊仁者謂之賊」

賊仁者，其心忍，故注曰：「凶暴淫虐，滅絶天理。」賊義者，其事乖，故注曰：「顛倒錯亂，傷敗彝倫。」○「滅絶天理」，言其心已死也。凡大倫大節皆敗了。○「傷敗彝倫」，言事不循理，則於彝倫有虧。○朱子曰「傷敗彝倫」，只是小小傷敗常理，如不以禮食，不親迎之類。如紾兄臂，踰東家牆，便是「滅絶天理」。蓋「傷

敗彜倫」，只是事錯而致敗倫耳，天理之在心者，猶未至盡滅也。○朱子曰：「仁是天理根本處，賊仁則大根大本虧滅了，便是殺人底人一般。」故謂之賊，賊者害人之名。○殘，破也，故曰「傷敗」。賊，害人之名，不仁也。天之所以立君，民之所以戴君，爲能爲天下守此箇仁義也。今也仁義乃自彼而壞，則是喪其所以爲君者矣，不爲獨夫而何？

「聞誅一夫紂矣」

孟子此言，儘可以警戒人君矣，但恐未可以語人臣，似欠一段攔截意思，故須補以「惟在下者有湯武之仁，在上者有桀紂之暴則可」之注。○孟子是以「誅」字換了「弑」字，「一夫」字換了「君」字。○大抵天生斯民而立之君者，欲其主張此綱常，所謂皇極主也。今既賊仁、賊義，則人道絶，而自失其所以爲君者耳，故湯武之兵，謂之爲天下除殘賊，不謂之弑君也。

「爲巨室，則必使工師求大木」

前段是譏其不任賢，下段是言愛國者必任賢。王不任賢，則其視國家爲何如？是愛國不如愛王矣。兩段意自相叫應。

「則王喜以爲能勝其任也」

謂大木勝巨室之任也，不謂工師勝任。○先儒謂任賢不如任匠，非是不如任匠，乃是不如任木也。○一説工師比賢者，大木以比賢人所學之大，還是任賢不如任匠也。

「夫人幼而學之，壯而欲行之」

幼而學者，仁義也，故壯則欲行夫仁義。今王曰「姑舍女所學而從我」，是欲令舍其所學之仁義，而狥吾所欲之功利也。○賢者所學者，大道之大者，不外於仁義

也。○「夫人幼而學之」，此孟子之所謂學也，故曰「所學者大也」，亦緣上文「求大木」字照出。

「今有璞玉於此，雖萬鎰，必使玉人雕琢之」

萬鎰，言其價值之小也。問：「萬鎰，子猶以爲小乎？」曰：「自我輩言，則何翅云多也。自齊王有國家者言，則萬鎰所值才幾何？孟子此語，爲齊王言也，方起得下句『至於治國家』字，而合『愛國不如愛玉』意。」○以萬乘之國而視萬鎰之玉，其輕重較然矣，萬鎰不爲少而何？

「則何以異於教玉人雕琢玉哉」

舊說玉人自有治玉之法，不待人教之，猶賢人自有治國家之法，不用人君教之，故曰云云，則何以異於教玉人雕琢玉哉！此說雖得「教」字穩，然於「愛國不如愛玉」意，將晦了。蓋此「教」字是命字之義，如云「謹如教」之類。言玉則教玉人琢之，而國家則不使賢者得伸其志以治之，豈非「愛國不如愛玉」哉？○堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹、皋陶爲己憂，正以天下爲重故也。○「教」字誠不必重，觀大注只云「是愛國家不如愛玉也」，此句正是大文「則何以異於教玉人雕琢玉哉」一句。若「教」字有許重，大注亦不應如此畧過了他。○此語與「人少則慕父母」下注所載《戰國策》魏牟諷趙孝成王之語極相類，豈其祖此意而爲說歟？○《戰國策》「趙孝成王」篇：「公子魏牟過趙，趙王迎之。反至坐前，有尺帛且令工人以爲冠，工見客來也，因避。趙王曰：『願聞所以爲天下。』魏牟曰：『王能重王之國，若此尺帛，則國大治矣。』趙王不悅，曰：『寡人豈敢輕國若此？』魏牟

曰：『請爲王說之：王有尺帛，何不令前郎中爲冠？』王曰：『郎中不以爲冠。』牟曰：『爲冠而敗之，奚虧於王之國，而王必待工而後乃使之。今爲天下之工或非也，社稷爲虛器，先王不血食，而王不以予工，乃與幼艾。』」此所謂「令」，即孟子所謂「教」也。○饒氏曰：「兩箇譬喻是兩意，前是譬任賢不如任匠，後是譬愛國不如愛玉。」此說雖未得孟子兩喻相貫之意，然猶未甚失。至新安陳氏以爲「前譬王欲小用賢者，後譬王不專用賢者」，則全不識孟子意矣，新安陳氏最少失，不知此處如何看得恁淺。○兩段都是「姑舍女所學而從我」，不知新安何以說「上是小用賢者，下是不專用賢者」，果何所憑？

「齊人伐燕，勝之」章

按《史記》「燕王噲讓國於其相子之」云云，《史記》是作湣王，人於此不識其異者，識在下條也。

「宣王問曰：『或謂寡人勿取。』」

「大注曰：『以伐燕爲宣王事，與《史記》諸書不同，已見《序說》。』此注宜於上條就入，乃留置於此者何？」曰：「以『宣王』字於此可見也，故於此識之。」

「孟子對曰『取之而燕民悅，則取之』」云云

齊王意欲取之而托天以爲辭，孟子之意則曰：觀天命者，當於民心，今民心皆未肯歸齊，未見得是天以燕與齊也。故曰「取之而燕民悅，則取之」云云。若欲民心之歸，則須是以仁易暴。蓋以齊萬乘之國，而伐燕萬乘之國，彼燕之民簞食壺漿以迎齊之王師，豈有他哉！爲燕所虐而望救於齊耳。王於此時，正宜發政施仁，以大慰燕民之心可也。若更爲暴虐，

如水益深，如火益熱，則民將轉而望救於他人矣，齊焉得而强取之哉！

「取之而燕民不悦，則勿取。古之人有行之者，文王是也」

畢竟文王三分天下有其二，還是天命未絶商，而夫子以爲至德者，蓋在他人則必舉大事矣。不然，亦以有二者自有矣。而文王乃復以之而事商焉，是亦可取不取，可爲不爲，而爲至德也。若使諸侯不期而會者八百，雖文王亦安得而止之哉！故曰：「堯、舜、湯、武，其揆一也。」○商一代人心最堅，武王既克商，商之餘民猶有不悦者，然則文王之不取，獨不觀之天命人心乎？○不可謂文王欲取商，以商人不悦而止，文王初何心哉？時可未取，文王自然不取也，初無非覬之心也。蓋三分有二，商民猶有未歸心者。

此後一條，見得是當施仁政以慰燕民之心，民心悦則天意得，而燕庶其可取矣。○按：此一條分明是説齊未能得燕民之悦，而未便有可取之理。其曰「如水益深，如火益熱」，蓋已窺見其將有「殺其父兄，係累其子弟，毁其宗廟，遷其重器」之意矣。然當時猶未有其事，方是始勝之日也。○「如水益深，如火益熱」，此「如」字是「假如」之「如」也，非「如似」之「如」也，即《集注》「若更爲暴虐」之「若」字。若作「如似」之「如」，則上文當有話。況上文「避水火也」，皆未有「如」字，而必於此方用「如」字，何也？故斷是作「若」字。○蓋以上條觀之，固未見得民悦齊，亦未見得民不悦齊，故此條勸以行仁政，猶或可取也。及齊不行仁政，而更爲暴虐，致煩諸侯之兵，孟子乃轉教以置君而去。

蓋是時已失燕人之心矣，無復可爲者矣。二章之旨所以爲不相悖。○或曰：「然則孟子是教齊王行仁政以收燕之人心，然後從而取之與？」曰：「何傷！上文分明謂『取之而燕民悅，則取之』，使齊王能得燕民之悅，則孟子亦主張他取燕矣。況孟子常常教時君行仁政而王，亦何但燕哉！」❶○或問：「此處是教齊王如何樣行仁政以慰其壺漿相迎之意邪？或說是要著他反旄倪、止重器而別立君？」非也，此時未擬到此節。蓋虜掠其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器，是取之以後事，此則方是圖謀要取之耳，尚未曾俘畧其父兄，係累其子弟云云也。○蓋此處只是教他反燕政以慰民望，即如沛公入關，與秦民約法三章，餘悉除去秦苛法則善矣。

「齊人伐燕，取之」

不用孟子上章之言也。○「何以待之」，謂何以備之也。

「東面而征西夷怨，南面而征北狄怨」

只曰東征西怨，南征北怨可也，必曰西夷、北狄，何與？舉其遠者言，則近者可知也。此孟子之善用字眼處。

「若大旱之望雲霓也」

大注：「雲合則雨，虹見則止。」若望雲者，仰其來也；若望霓者，又疑其不來也。望霓處不好說，不要說是見霓而知其不雨也，須要說是望看是霓與不是霓，猶未實，只是願其雨，而又恐其不雨，故只管望看是雲是霓耳。差之毫釐，便失其旨，而與大旱之望雲雨者異意矣。宜

❶「但燕」，嘉靖本作「傷」。

細酌之。〇霓，虹也。單言則同，對言則分。〇趙氏悳曰：「雄謂之虹，雌謂之霓，見後孔氏注。」愚每疑霓安得有雌雄，及考《正韻》「霓」字注曰「霓，屈虹也」，方知虹是長虹，所謂蝃蝀者。霓只是雲端之白者，故謂之屈虹也。〇又趙氏悳曰：「雲出天之正氣，霓出地之正氣。」此亦可疑。天降時雨，山川出雲，何謂雲爲天氣？《蝃蝀》之詩傳曰：「虹者，日與雨交，倏然成質，似有血氣之類，乃陰陽之氣不當交而交者，蓋天地之淫氣也。」何謂虹爲地氣？〇《詩》孔氏注曰：「雙出色鮮盛者爲雄，曰虹；暗者爲雌，曰霓。」

〇《書》之言至「奚爲后我」，止自「民望之」以下，孟子申言也。謂當湯未至時，則「民望之若大旱之望雲霓」，及湯既至則「歸市者不止，耕者不變，誅其君而弔其民，若時雨降，民大悦」矣，故又提《書》曰「徯我后，后來其蘇」，見得以上是孟子之言也。下篇亦然。〇一說：依《集注》，只曰：「兩引《書》，皆《商書·仲虺之誥》文也，與今《書》文小異。」則似全作《書》文。然但兩引「《書》曰」，則作兩處《書》耳。然「歸市者不止」云云，恰似《書經》「攸徂之民，室家胥慶」意。〇據《集注》「兩引《書》皆《商書·仲虺之誥》文也」，則是此條通是《書》文，故下篇「有攸不惟臣」一條，《集注》則斷自「其君子實玄黃于篚」以下，曰：「孟子又釋其意，言商人聞周師之來，各以其類相迎者云。」

〇《書》曰「湯始征，自葛始云云，奚爲后我」，此《書》之言也。「民望之，若大旱之望雲霓」以下，孟子言也，故更端云：

「《書》曰：『徯我后。』」《滕文公下》亦然。不可泥《集注》「兩引《書》之文」，謂無申釋之等字，以爲全是《書》文也。既全是《書》，何用兩箇「《書》曰」？按「咸丘蒙」章，「舜既爲天子矣，又帥天下諸侯以爲堯三年喪」，是孟子之言，而注止曰：「又引《書》及孔子之言以明之。」亦可泥乎？○《書》本文曰：「乃葛伯仇餉，初征自葛。東征西夷怨，南征北狄怨，曰：『奚獨後予。』攸徂之民，室家相慶，曰：『徯予后，后來其蘇。』民之戴商，厥惟舊哉！」

「如之何其可也」

「今燕虐其民，王往而征之，民以爲將拯己於水火之中也」。「若殺其父兄，係累其子弟，毁其宗廟，遷其重器」，則是覆燕以自利而已，安在其爲「拯民於水火之中也」？故曰：「如之何其可也！」○「若殺其父兄」云云，當時猶未殺也，下倣此，故下云「止其重器」。

「今又倍地而不行仁政」

「若倍地而行仁政，如何？」曰：「連倍地已不是了，故饒氏曰：『當時齊王只當誅子噲、子之，別立君而去。』而孟子下文亦云。緣當時齊已取燕了，故孟子只重在仁政上，故曰：『今又倍地而不行仁政，是動天下之兵也。』及既已動天下之兵，當時齊王恐了，故可教之曰：『王速出令，置君而後去之，則猶可及止也。』以其已取燕，故曰：『今又倍地而不行仁政。』惟重在『仁政』上，不復咎其『倍地』也。是前一節。又以諸侯將伐齊以救燕，故又曰：『謀於燕衆，置君而後去之。』不復膠於已取也。是後一節。」○「齊之取燕，若能如湯之征葛，則燕人悅之，而齊可爲

政於天下矣」。言齊之取燕，若能如湯之征葛，誅其君而弔其民，則燕人無不悅而齊可王矣。此亦以既倍地了言。「天下信之」，説「天下信之」，便見得齊不爲諸侯所信，是以動天下之兵也。○既動天下之兵了，而爲之計，則須是置君而去。若只施仁政，亦無開交，蓋晚矣。若初間倍地而行仁政，則燕民戴之，諸侯亦無釁可乘。○「反其旄倪」，旄，去聲。與「耄」同，九十曰耄。

「則猶可及止也」

當時齊王惟恐無以止之，非惟燕終不爲己有，而故物亦恐不能保也。

○湯十一征，決不是滅其國而取之以爲己有，故其非富天下之心，昭然於四國而無或疑，如皎日之在天也。當時齊於勝燕之後，若能置君而去之，不毀其宗廟，遷其重器，則亦庶幾乎湯、武定亂之師，而將有朝諸侯、莅中國之勢矣。乃貪小利而忽遠圖，最爲負孟子也。○「湯一征」至「奚爲后我」，以此觀之，凡湯所未至之國，其「民望之若大旱之望雲霓也」。及既至其國，「歸市者不止，耕者不變」云云，「王速出令，反其旄倪」云云。蓋當時諸侯謀伐齊者，以齊之殺燕父兄，係累子弟等爲亂也，❶故教以「反其旄倪，止其重器」云云。蓋只論曲直，未暇論强弱之與勝負也。

○使齊王若用孟子上章之言，則燕或竟可取。今既不從其言而遂取以召諸侯之兵矣，則孟子爲之計，只得從後一著，置君去之而已。所謂理之可爲者，不過如

❶「亂」，嘉靖本、四庫本作「辭」。

此。不然，以理言之，既自失於前，以勢言之，又不敵於後，不及今爲善變之術，恐日後有噬臍之悔矣。《易》曰「不克訟，復即命」者，此也。

「鄒與魯鬨」章

鬨，鬪聲也。○鬨，本謂聲之鬨鬨也。不着「鬪」字，解不來，故云。本文只說鄒與魯鬪。

○吾有司爲我死於敵者，三十三人，而民皆莫肯爲有司致死，民之不用情於其長上如此。吾欲誅之，則人衆不可盡誅。若宥之而不誅，則後日將習此澆風，惟疾視長上之死而不救，難爲有司者矣。然則如之何則可？ 穆公之問，惟知罪民，孟子之答，則罪有司。然上以是施，下以是報，理之常也。且孟子之罪有司者，非惟得其情理之實，亦所以警動穆公，使知所以恤民也。

「疾視其長上之死而不救」

此長上爲有司也。大注。○凶年，凡疾疫之類皆是。飢歲，只是歲不熟。

「是上慢而殘下也」

此「上」，謂君及有司也。大注。

○「凶年飢歲，君之民，老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方幾千人矣，而君之倉廩實，府庫充」，此君不是也；「有司莫以告」，此又有司不是也。「是上慢而殘下也」，則兼謂君及有司也。

「夫民今而後得反之也」

南軒曰：「有司視民之死而不救，故民視有司之死而亦莫之救，所以爲得反之也。」

「斯民親其上，死其長矣」

「上」字仍上注，謂君及有司，但「長」字專指有司。「死其長」，言不疾視其死而不

救也。一説此條「長」、「上」二字，皆指有司，謂合大注。愚謂：如此，則民無事之時，只親戴有司，都不親戴其君耶？○又或以「長」字亦兼人君，此又非也。不知「死其長」，是接上文「疾視長上之死而不救」説來。

○蓋有司之所以不恤民者，以君之所愛在於財而不在民也。是不恤民者，固有司之罪，而所以致有司之不恤民者，則君之咎也。君若以愛民之心而行仁政以恤之，則有司知體君心而各愛其民矣。吾見民於無事之日，則皆親其上，有事之日，則各死其長矣。何至疾視長上之死而不救哉！○范氏曰：「有倉、廩、府庫，所以爲民也。豐年則斂之，凶年則散之，恤其飢寒，救其疾苦。此所謂「君行仁政」也。是以民親其上，此所謂「親其上」也。有危難則赴救之，如子弟之衛父兄，手足之捍頭目。」此所謂「死其長」也。○新安陳氏曰：「平時親其上，有危難則死其長。」

「滕文公問曰『滕，小國也』」章

此數章，意實相承。初因文公問而告以死守。後因其問又告以太王之遷。及其又問也，則合死守、遷都而請其自擇。蓋理之可爲者，不過如此。

○此章言有國者當守義而愛民，不可僥倖而苟免。滕文公問曰：「滕，小國也，間於齊、楚，事齊乎？事楚乎？」是欲擇一强者而事之，僥倖苟免之計也。

「是謀非吾所能及也」

以其欲爲僥倖苟免之計而拒之也。

「效死而民弗去」

「效死」者，君之守義也；「民弗去」者，由愛民而然也，故云「非有以深得其心者不

能也」。〇愚嘗疑智者爲能以小事大而保其國，今滕文公欲事齊、楚，而孟子乃曰「是謀非吾所能及」，何與？　蓋以小事大，文公自能之，不待教也。但文公全欲憑大國之援，以僥倖旦夕之無事，而不知有自固之義，故孟子獨以所缺者箴之。南軒曰：「與其望二國矜己以求安，不若思所以自强而立國。」雖曰自强立國，然論到道理十全處，齊、楚還當事他，當以鄭子産爲法。〇「效死而民弗去」，此處還未是派到破國處，正是要立國也。孟子正恐二國之不足恃，而反以致亡，故教以自固之策云。然國君死社稷，必不得已，亦須死了，故曰：「世守也，非身之所能爲也，效死弗去。」

「齊人將築薛」章

一則曰：「非擇而取之，不得已也。」二則曰：「君如彼何哉！」蓋當時滕勢危於累卵，保民而王，又非旦夕可期者，故只教以遷國圖存。

「强爲善而已矣」

當時齊人將築薛，文公已甚恐矣。孟子乃始教以爲善，不知是教他怎生樣爲善？　且不能紓其目前之憂，但教他爲善以爲子孫興起之地，而又言其不可必，但當强爲善。夫人令其强爲善亦是矣，但不知其怎麽解得他「吾甚恐」之問？　在下條明之。

〇愚意大王之爲善，避狄遷都以存其宗社，保其人民，不忍殘民以與敵争，而積功累仁，以有待於後，此是太王之爲善處。孟子令文公强爲善者，意蓋亦欲其如此，方續得上文太王遷岐云云。斷是如此。

○更詳「君子創業垂統，爲可繼」意，似是亦就遷國圖存上説。況「君如彼何哉」一句，尤明言彼今方築薛，勢已迫矣，吾力既莫如之何，只得效太王之爲善，自爲可繼，以俟命於天爾。所以下章之答，亦一邊是遷國圖存，一邊是守正俟死。○或謂引大王去邠事，只是言其不得已也。言古人亦有處此變者，非必令其遷國也。且文公當時如何得去，又將遷之何地？曰：「不是。下章分明告以太王之遷邠。又曰：『君請擇於斯二者。』況此下『苟爲善，後世子孫必有王』。《集注》分明入大王在内，但令其無期必耳。」○又楊氏總注亦自分明無疑。

○「君子創業垂統，爲可繼也。」正是遷國圖存之事，方説得創業垂統。如此説，非惟與上文「苟爲善，後世子孫必有王者矣」相爲脗合而無間，且與下文「君如彼何哉，强爲善而已矣」相照應而有味，故曰：「斷從此説。」○「爲可繼也」，謂爲其所可繼者而已。

○遷都如何見是爲善？蓋被人侵迫，不與之較智力以敝其民，乃遠避而去之以自圖存，其爲善也孰加於此？但爲其所當爲，便是爲善。○此章斷作遷國説，方見所謂「非擇而取之，不得已也」有着落，不然，孟子特提太王事何爲？且下文如何接。○此章言人君，但「當竭力於其所當爲」，「創業垂統，爲可繼也」，「不可僥倖於其所難必」，「若夫成功，則天也」。

○「强爲善而已矣」，味「已矣」二字，又見得是「不可僥倖於其所難必」。「君如彼何哉」，此一句足見遷國是不得已也。○一説：「苟爲善」至「爲可繼也」，泛説。

「君如彼何哉」，乃是指滕文公說。

「狄人之所欲者，吾土地也」

言吾以其志在財幣，故事之皮幣，又事之犬馬、玉帛。今皆不得免焉，然而狄人之所欲者，非皮幣也，非王帛也，❶非犬馬也，是欲吾土地也。今吾欲與之爭，則勢力不敵，徒使吾民膏血於鋒鏑之下云云。

「二三子何患乎無君」

依韓文公《岐山操》曰「伊岐有阻，我往獨處。爾莫予追，毋思我悲」云云觀之，則是以「二三子何患乎無君」爲自有人來君之，不是命以從己之詞也。而南軒注亦云：「其遷本以全民，不敢必民之歸而强之從也。曰『二三子何患乎無君』，此天地之心，真保民之主也，民心自不容釋乎太王耳。」此其詞雖善，然其意亦與韓文公同。愚以爲非也。民非后何戴，后非衆罔與，守邦而曰「我往獨處，爾莫予追」，何哉？故曰：「無太王之德而去，則民或不從而遂至於亡。」可見矣。其何忍以其積世之赤子，而委之狄人哉！如此乃屬其父老而告之，何爲與之訣別乎？夫邠人之不能釋乎太王，太王亦自去之矣，而乃僞爲是辭以動之乎？古者君臣一心，況太王之於邠人，直似子父親戚然，明告以去邠圖存之意，何嫌乎？但亦非强之也。此須以太王公正之心看之。況前此公劉之遷，則曰：「乃裹餱糧，于橐于囊。思戢用光，弓矢斯張；干戈戚揚；爰方啓行。」都是帥民而去，太王乃欲棄其民而獨往耶？情理俱碍。

○「然則所謂『二三子何患乎無君』，此言

❶「王」，據上下文當作「玉」。

何謂邪」？曰：「下句不云乎？『我將去之』，便是有君也。蓋當時若不遷去，則勢力不敵，反成無君矣，故曰云云。」○當時若不避之，則無國、無君、無民矣。去之，則民存、國存、君存、宗祀存。

「邠人曰：『仁人也，不可失也。』」

此是邠人相告勉以急於從遷之詞，故曰「從之者如歸市」，非謂太王不欲其從，民以其仁而相率以從之也。○「仁人也，不可失也」，以平昔有德於民言，非惟一時所謂「不以其所養人者害人」數語而感得民之樂從也。仁言不如仁聲之入人深也，故注云：「若無太王之德，則民或不從，而遂至於亡。」正以平昔言也。君請擇者，亦觀平素所施何如耳。○既告以太王遷邠之事矣，乃又曰「或曰：世守也，非身之所能爲也，效死勿去」，度其不能遷都也，故又曰：「君請擇於斯二者。」蓋能遷國以圖存固甚好，但恐不能如願，則當守義而已矣。彼僥倖苟免之計，誠非吾所能及也。所謂理之可爲，不過如此。

「或曰：世守也，非身之所能爲也」

注曰：「或謂土地乃先人所受而世守之者，非己所能專。」言不可輒舍去而遷之他也。問：「太王何以去之？」曰：「亦是權也。然權不失經，以權濟經，以權存經也。」○愚嘗謂權以輔經，經以存權。○小注：晏子曰：「君民者，謂君乎民。社稷是主；臣君者，謂臣於君。社稷是養，故君爲社稷，死則死之，亡則亡之。」晏子此意，爲崔子弒齊君，君之死以淫，不以社稷也，故晏子不死之，亦守死善道之意。守正而俟死者，義也。○或問「義」字當

作「經」字，朱子深是之，謂義便近權，既對權便用經。但未及改耳，蓋板已行故也。愚以此思之，則知先儒所謂權，是臨時之義者，爲有旨也。○東陽曰：「當時西方地近戎狄，皆間隙之地，非封國之經界，故太王得優游遷徙。若滕在中國，又介大國之間，無可遷之地，民雖或從之，亦無所往，孟子特舉太王之得民，以警文公耳，故下文言俟死乃其正也。」

○問：「孟子答滕文公三段，皆是無可奈何，只得勉之爲善之辭。想見滕文公至弱，都主張不起，故如此。」朱子曰：「滕是必亡，無可疑者。況王道不是一日行的底事。他又界在齊、楚之間，二國視之如泰山之壓卵焉耳。❶若教他粗成次第，此二國亦必不見容也。若湯、文之興，皆在空間之地，無人來覷他，故日漸盛大。若滕，則實是難保也。」

「何哉？君所爲輕身以先於匹夫者」

「爲」如字，言君爲此輕身匹夫之事云云。本是樂正子仕於魯，孟子至魯，樂正子乃以其賢而告於平公，平公將爲樂正子行，乃爲臧倉所沮，是以樂正子入見云云。此自有明文，而新安陳氏乃謂平公之欲見，乃得於樂克之言云云。此乃意度之說，不知下文自有明證，何用此臆說爲？

「前以士，後以大夫；前以三鼎，而後以五鼎與」

樂正子亦善説辭，意謂其厚於母者，時爲大夫也，非固獨致其厚於母也。其不得厚於父者，時方爲士也，非固儉於其父也。所以破後喪踰前喪之説，故平公應

❶「卵焉」，嘉靖本作「鳥卵」。

曰：「否。謂棺槨衣衾之美也。」「美」字應前「踰」字。蓋以棺槨、衣衾，人人皆可以自盡，時時皆得以自致，固不拘其爲士、爲大夫也。而孟子之後喪，實美於前喪，前喪實不如後喪也。故樂正子又釋之曰：「貧富不同也。」言時乎喪父，棺槨衣衾雖可以自盡，然而猶貧也，則亦稱家之有無而已。及時乎喪母，則所謂得之爲有財者也，故不以天下儉其親，而得以自盡其心。〇雖使孟子自解，亦不過如此。〇按此因後喪踰前喪之説而言，則據《禮記》，士有士之喪禮，大夫有大夫之喪禮，亦各有定制，不必專以三鼎、五鼎祭禮實之也。蓋三鼎、五鼎，只是祭禮，須兼喪禮看。孟子言「諸侯之禮，吾未之學也」，語意則士與大夫喪禮，亦當有別。〇勉齋批點《孟子集注》曰：「《儀禮圖》云：『三鼎，豚、魚、腊，用特豚，而以魚、腊配之。』」〇五鼎，羊、豕、魚、腊、膚，用羊、豕而以魚、腊、膚配之。〇如所謂「凡有爵者之喪禮，則職喪涖其禁令，序其事」，此可見其喪禮亦當有異處。〇一説「前以士，後以大夫」二句，只如「小德役大德，小賢役大賢」之例。大抵此説爲正大平穩。蓋樂正子只用説「前以三鼎，後以五鼎」，而乃先之曰「前以士，後以大夫」者，直是要露出「士」、「大夫」數字，以陰折之，故平公即曰：「否。云云也。」且祭不必喪後方有祭，自初喪未葬之前，皆有祭也。古禮可考。〇「前以士，後以大夫」，不即是三鼎、五鼎。〇此謂喪禮，指儀節度數之問，見《喪大記》。但亦難説。〇曰：「否。謂棺槨衣衾之美也。」言此乃人之所得自盡者，非以前爲士，後爲大

夫之有制者議之也。○謂棺椁衣衾之美，人人得自盡者也，如中古棺七寸，椁稱之，自天子達於庶人者也。○一説士喪禮，大夫喪禮恐只是棺椁衣衾，而平公云「謂棺椁衣衾之美也」，則知所謂「否」者，否其三鼎、五鼎之説也。然考之《喪大記》：大夫之喪，三日而殯。士之喪，二日而殯。大夫設夷盤造冰焉，士併瓦盤無冰。注：夷盤，小於大盤。瓦盤小，故併設之。無冰，盛冰也。小斂，大夫以蒲席，士以葦席。小斂布絞，大夫縞衾，士緇衾。○葬用死者之爵，祭用生者之禄，依《喪大記》以解「前以士，後以大夫」一句，則是孟子之父前爲士，後爲大夫矣。其可乎？不如依舊説，如「小德役大德，小賢役大賢」之例爲無破綻。○「前以士，後以大夫，前以三鼎而後以五鼎與」，此非問辭，乃因問而解也。

「吾之不遇魯侯，天也」

此「天」字以氣數言。

○謂氣數未亨，吾道當窮，故平公將行，而有臧倉之沮也。沮之言雖出臧倉之口，然要其所以，臧倉亦胡爲而有是沮也。蓋皆氣數之爲，不但孟子之出處制於天，而臧倉之一沮，亦受命於天者也，彼何能爲哉！○味斯言也，可見其有樂天之情焉。孔子曰「不怨天，不尤人」，以其樂天知命也，此聖賢大節也。○孔、孟之不得行其道者，天之未欲平治天下也。孔、孟之不見害於人者，天之未喪斯文也。饒氏却以《論語》「天之未喪」之「天」字，對此「天」字説爲一則取必於天，一則取必於己，亦看得「天」字未透徹，故岐而二之矣。

○「吾之不遇魯侯，天也」。以其爲治亂

興衰之所係也，不偶然也。〇范氏曰：「在孟子可以言天，在魯侯不可以言天，吾見聖賢之出處，關時運之盛衰。既以時運言，則魯侯之惑於臧倉，亦天也。」然范氏此意自好，亦得君相造命之意。若魯侯能不惑於臧倉之言，或因樂正子後來之釋，而復駕從之，則是侯能以人力回天矣，亦有此理也，故孔、孟皇皇於春秋、戰國之時者，爲此。不然，聖賢豈不知時運之當衰耶？〇當時孟子若得遇於平公，則吾道以之行，生民以之泰，天下以之治。其不遇，吾道終不行，生民終不安，天下終不治。夫以吾道之興廢，關生民之休戚，天下之治亂，而乃厄制於臧倉一竪子之三寸舌，有是理乎？蓋實丁氣運之衰，故生此讒慝及庸君，而聖賢不得所遇耳。縱使當時平公果見孟子，終亦何能爲哉？氣運既衰，上下不交，左右孟子，亦終留不得。「遇」字更看得重，若但以駕乘一見，爲孟子之遇魯侯，則孟子平日所遇亦多矣，如齊宣、梁惠相見，不既頻耶？

重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之九

重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之十

同安林希元訂正
太倉毛在重訂
固始吴同春校刻

公孫丑章句上

使天地重一混沌之後，恐依舊又有佛、老之學，便亦有管、商之學，只是體用之非。天地正氣，則傳在堯、舜之精一執中矣。仁不合於義，墨氏之仁也；義不合於仁，楊氏之義也；禮義有不合於仁義者，皆非其正也。

孟子曰：「我知言。」告子曰：「不得於言。」此乃《易大傳》「係辭焉以盡其言」之言也。合天下，言者也。「言」字就粘帶事物，故曰：「知言者，盡心知性。」於凡天下之言，無不有以究極其理而識其是非得失之所以然也。理者，事物之理也。惟於理有所不達，故其言有所不究知也。

孟子一生受用，只是精義、集義二者。精義故能知言，集義故能養氣。精義者，《大學》所謂格致，《論語》所謂博文，孟子所謂盡心知性，堯、舜所謂惟精者也。集義者，《大學》所謂誠意、正心、修身，《論語》所謂約禮，孟子所謂存心、養性，堯、舜所謂惟一者。由此而往，則爲齊家、治國、平天下矣。

「夫子當路於齊」

「當路，居要地也」。路者，人所必由也。如掌刑罰之權，則凡入刑罰之科者，必由

焉。如操錢穀之柄，則凡有錢穀之數者，必由焉。是彼當要路，而我必經由其路，而通塞有在於彼者，故曰「當路」也。王孫賈曰：「與其媚於奧，寧媚於竈。」以竈之當時用事，喻權臣之操政柄而能爲人之休戚者也。此正「當路」之意。〇「要地」者，謂必由也。

「管仲、晏子之功，可復許乎」

「許，猶期也」。謂自許也，自期也，不是從人說，是對孟子言，故當作自許說，問孟子敢自許否。

一說下文「願」字與此相應，謂從他人望之之辭。〇公孫丑問曰：「夫子當路於齊，管仲、晏子之功，可復許乎？」吁！公孫丑之待孟子如此，則當時之知孟子者，信寡矣。〇以今之道德，一時而觀孟子，猶未甚見孟子之高處。惟自當時言之，則滿天下是治功利之學者：君非此不以求於下，臣非此不以獻於上，士非此則全不見數於人。內而父兄之所以教其子弟，外而朋友之所以相傳授付囑者，無非是功利。獨有孟子一人，汲汲焉，皇皇焉，力以堯舜之道、孔子之教爲說，必欲一掃功利之蕪穢，以還先王之大道，此是何等用心！何等氣力！真有大功於天下萬世也，故曰「孟子之功不在禹下」。〇戰國之時，功利之習深入於人心，不但申、商、孫、吳、儀、秦之屬爭道而馳。若無聖賢，而天下之士，亦皆歆艷其所爲，若以爲功業之極致然者。且如孟子之德之才，宜不下於伊、傅、周、召，而公孫丑乃疑其不敢當管仲，則孟子之賢益可知，而其道之難行亦可見矣。

「子誠齊人也，知管仲、晏子而已矣」

公孫丑此問，亦當得如此答他，如曰：❶「君不知故人邪？」○觀公孫丑此問，尚未敢必孟子之能爲管、晏，而不知孟子之不屑爲管、晏也。齊人但知其國有二子，不復知有聖賢之事。○「聖賢之事」，謂正心、脩德而致主於王道也，即《大學》一部，孟子所謂「以齊王」者。○「知管仲、晏子而已矣」，言管、晏之外，更有抱格心致主之學，掀天揭地之功者，皆所不知也。

「吾先子之所畏也」

子路勇於義，而不可以勢利拘，又負大有爲之才，若達却爲國以禮道理，則便是堯、舜氣象。結纓之節，有行一不義，殺一不辜而得天下不爲之心，所立如此，曾子服之，非謙辭也。然曾子惟其知畏子路，此曾子之所以爲曾子也。曾子最服善，如「以能問於不能」章，其追慕顔子如此。又知畏子路，非用心於内者，豈肯信意服人邪？其曰「堂堂乎張也，難與並爲仁矣」，則以用心於内處不相合耳。所敬畏者在此，則其所不足者，固當在彼。

「功烈如彼其卑也」

「烈，猶光」，指功業之著見者言也。謂古之聖賢，間有功烈，不至於大就者，則以不得君之專任，或在位之不久耳。今管仲云云，此其所以不足多。○夫子大管仲之功，而曾西乃卑管仲之功烈，何也？大管仲之功者，據其所就之事業言也；卑管仲之功烈者，本其心術之不正，而要其所就，亦終不得與於王者之徒也。二者固各有所指。曾西之卑，其功烈即夫子之小其器也。夫子之大其功，是恐人

❶「如曰」，原脱，今據嘉靖本補。

盡遺其長，故特揭而張之，「惡而知其美」之意也。若有問孔子曰：「吾子與管仲孰賢？」則夫子亦斷不曰「微管仲云云矣」。○功烈其實是卑，只到富强住了，視伊、周何如。○「楊氏曰：孔子言子路之才，❶曰：『千乘之國，可使治其賦也。』」一條，下云：「辟之御者，子路則範我馳驅而不獲者也。管仲之功，詭遇而獲禽耳。」以「範我馳驅」比子路，以聖門規矩作爲也。「不獲」以比子路，僅可治千乘之賦，而九合一匡，有所不逮也。以「詭遇」比管仲之行伯術，以「獲禽」比管仲之九合一匡之功業也。此意讀者了了分明，不待辨説，而輔氏乃云：「謂子路是範我馳驅而不遇王者，故不獲；管仲則詭遇以逢桓公之爲，故得禽多耳。」饒氏亦云：「然皆不可曉。」是拘以射、御之兩人也，太拘亦太鑿矣。○又謂《集注》增益楊氏數字云云，不知字雖益，意未嘗益也。只是要楊氏説一發明白耳。輔、饒二先生説太遠，楊氏之説只取「範我馳驅」及「詭遇」字，初不及「舍矢如破」一句，何乃拘射、御之爲兩人邪？又《詩》所謂詭遇者，爲遇禽耳，豈謂遇射者耶？

「爾何曾比予於是」

「曾之言，則也，乃也。」謂之言者，蓋「曾」之一字即言也。此與七言、五言之言同，謂曾之所以爲曾者，則也；如學之爲言，效也；政之爲言，正也；德之爲言，得也。大意皆同。但「曾之言，則也」，去了「爲」字，又與解學、德、政微不同。蓋學、德、政俱實字，效、正、得則皆虚字。若曾與

❶「孔」，原作「孟」，今據《孟子集注》改。

則，則皆虛矣。況「曾」字與則，未必全同。「曾」字或作「則」字用，「則」字難把「曾」字替，故又須著箇「之言」二字，而不曰：「曾，則也。」謂何乃比予於是也。○上云「爾何曾比予於管仲」，下云「爾何曾比予於是」，是承「得君專，任政久，而功烈卑」言也。謂爾何乃比我於此等之得君專，行政久，而功烈卑者邪？

「而子謂我願之乎」

「願，望也」。此與「可復許乎」，一從孟子說，故許爲自許，一從尹說，故願爲相願。○或人初擬曾西於子路，因其不敢當，乃始以管仲擬之。然則或人之權衡，殆亦審矣，第猶未知曾西耳。○此人見識，優於公孫丑。若公孫丑，必不以子路爲優於管仲。

「管仲以其君霸」云云

「夫管仲以其君霸，有可言者矣。晏子以其君顯處，何如？」曰：「當晏子時，五霸俱沒，中夏諸侯，惟齊最强大。景公在位且五十八年，諸侯莫侵侮之者，其任晏子，或用其省耕、省斂之言而興發，或用屨賤踊貴之言而寬刑，或增其室，或更其宅，此皆賢君所爲。知夾谷之會，能歸侵疆，亦庶幾知强仁義者，在當時宜其視他諸侯爲獨顯也。蓋自所謂彼善於此者歟？其晚年失政，使陳氏得厚施於國，又多內嬖而不立太子，則自其失矣。

「以齊王猶反手也」

此是孟子自負也，以言能佐輔之也。○「以」字正承上文，「以其君霸」、「顯」二「以」字說來，皆謂能致其君也。一說只言以齊之時勢而王猶反手，非也。如此，

則只是説時勢之所致，❶而非説孟子之所致也，便如何答得「管仲、晏子猶不足爲」之問，與不爲管仲之意。其下文雖只説齊之時勢易，德行速，而不及孟子致君之事。然行仁政以解倒懸，非孟子佐之而誰克舉此？故曰「如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也」，亦可見於言外矣。

「若是，則弟子之惑滋甚」

言以管、晏爲不足爲，弟子既已惑矣。今又言「以齊王猶反手」，則惑轉甚也。

「且以文王之德」

德，蓋指治岐之政，「九一」、「世禄」、「不征」、「不孥」之類。下文「德行速」亦指仁政也。且與「未洽」及「大行」字意相符，不只就文王一身上説。

「百年而後崩」

不可謂在位百年也，在位無百年。只言其壽之長，以見其在位之久也。

「然後大行」

兼武王、周公説，《集注》云：「文王三分天下有其二。武王克商，乃有天下。周公相成王，制禮作樂，然後教化大行。」此「大行」，只就周公一邊説，與本文「大行」小異。○「且武王只是克商以有天下，如何亦説『大行』？」曰：「沛然德教溢乎四海，無遠弗届，非前日青、兖及冀，又非有周政化所及之日比也。」○《集注》於周公必曰「教化大行」者，承「制禮作樂」言也。《孟子》只言「大行」，省文也。❷朱注却要分明與後人觀。○在武王爲政化大行，在周公爲教化大行。

❶「時」，嘉靖本、四庫本作「齊」。
❷「省」，嘉靖本、四庫本作「古」。

「今言王若易然」

一說承上齊王反手，言齊王之易，若此也。一說謂似無難然者，據下文「今時則易然」，則當從無難然之說，不必拘拘於猶反手之說。

「文王何可當也」

〇當，猶敵也。

以其德不可當也，孰謂文王不足法哉！但文王所遭之時勢難耳。「由湯至於武丁」至「故久而後失之也」，此言其時之難，以下條注云「自文武至此七百餘年，異於商之賢聖繼作」至「異於紂之猶有善政」可見。「尺地莫非其有，一民莫非其臣」，至「是以難也」，是言勢之難。

「是以難也」

此句只帶「然而文王猶方百里起」，不兼承上文，上文自有「故久而後失之」一句在了。〇一說文王之德，自不足當，但其時勢難爲，就帶下云云。一說文王時勢何可當齊，然以理言，❶丑問云「則文王不足法歟」，孟子亦須應他云「何可謂文王不足法」方是。遽謂文王何可當齊，亦似非問答之正。

問：「周自太王之時，商道寢衰，而周日强大矣，何文王猶方百里起也邪？」曰：「是時太王、王季雖盛，商運雖衰微，然王制猶未改，故只是仍舊百里之國。太王、王季又非挾君無已而併吞鄰國以自封殖者，其所謂强大者，只是國勢內實而有可畏不易敵之勢耳。『文王由方百里起』之言，固自無可疑。」

「由湯至於武丁，賢聖之君六七作」

❶「言」，原脫，今據嘉靖本補。

湯崩，太甲顛覆湯之典刑，伊尹遷太甲於桐，處仁遷義。既復辟，而保惠庶民，不敢侮于鰥寡，號爲太宗。○太甲五世至太戊，脩德而祥桑死，商道復興。○太戊三世至祖乙，以河決之害，去亳遷耿。○祖乙六世至盤庚，又以河決之害，遷于亳。有《盤庚》三篇在。行湯之政，商道復興。○盤庚二世至武丁得良弼，戒雉雊，伐鬼方，商中興焉。又八世而爲紂。凡一百單八年云。

「賢聖之君六七作」，則其教化之陶習民俗者厚，惠澤之固結民心者深，故繼之曰：「天下歸殷久矣，久則難變也。」

「武丁朝諸侯有天下，猶運之掌也」

蓋商自盤庚之後，小辛、小乙二王繼立，商道又衰，諸侯多不來朝矣，天下多非其有矣。而武丁能用人脩政，於是諸侯無敢不來庭者，商道遂赫然中興，故曰「武丁朝諸侯有天下，猶運之掌也」，言其中興之盛也。惟有鬼方，負遠不服，於是有三年之師，亦可想見其中興之盛。

「其故家遺俗，流風善政」

故家，舊臣家也。遺俗，舊民俗也。此在下者。○「流風」以脩身、齊家之化言，「善政」以紀綱、法度言，此全是在上者，曰「故」、曰「遺」、曰「流」，皆自商之先王身上來也。

「微子、微仲」

微子名啓，故知微仲又是一人。

「王子比干、箕子、膠鬲」

作五箇人看。[1]

[1] 「王子比干」至「作五箇人看」一條正文注文，四庫本在上條正文「微子微仲」與注文「微子名」之間，屬一條。

「故久而後失之也」

○失之於武王時，言不在文王手頭失也。

「齊人有言曰：『雖有智慧，不如乘勢。雖有鎡基，不如待時。』」

《正韻》鎡基注：「鎡錤，❶鉏之別名，《孟子》『雖有鎡基』。二支韻。」○錤。注：錤，鉏也。《孟子》作「鎡基」，《月令》注作「錤」，《樊噲贊》作「兹基」。三微韻。○基注：踁也，業也，止也，始也，設也，本也。○以此觀之，孟子之「基」字，蓋從簡也。○「雖有智慧，不如乘勢」，以作事言；「雖有鎡基，不如待時」，以種田言。蓋以待時譬乘勢也。此「待時」與下文「時之易」又不同。「今時則易然也」，此「時」字，又該時勢。○然說「智慧」、「乘勢」，然後以「鎡基」、「待時」譬之，猶云「人無有不善，水無有不下」，皆以下句明上句也。

「夏后、殷、周之盛，地未有過千里者也」

三代盛時，王畿不過千里。「盛」字重看，言其盛時，王畿猶不過於千里，則齊之千里之地，所以爲廣也。夏后、殷、周之時，普天皆王土，率土皆王臣之日也。

「雞鳴狗吠相聞而達乎四境」

人之所居，必有雞犬故云，則是人煙接連，無間斷處也，不既庶矣哉！

此言其勢之易也。易是甚事易，謂齊王易也，故此條曰「行仁政而王，莫之能禦」，下云「飢者易爲食，渴者易爲飲」，以比民心之易得。或者只以地辟、民聚爲勢易，而以行仁政而王爲勢易之外句，誤矣。

❶「鎡基注鎡錤」，嘉靖本作「基注錘」。

「地不改辟矣」

言地已闢而不待再辟矣。凡改者，皆是更圖之辭，如改卜、改筮、改日之類。○一說：地闢於齊矣，「不改辟」也；民聚於齊矣，「不改聚」也；「行仁政而王，莫之能禦也」，言以此之勢行仁而王易也。與下條「飢者易爲食，渴者易爲飲」相對。

「飢者易爲食，渴者易爲飲」

以況憔悴之民易爲德也。此之「飢」、「渴」，猶下文之「倒懸」也，皆是喻。○或指說民之飢渴易爲飲食者，非也。憔悴之民，豈必皆渴，而人君當用水漿以飲之也邪？

問：「勢易、時易，如何分？」曰：「勢易以齊力量而言，時易以天下機會而言。有其時而無其勢，固不足以致王，滕文公是也。有其勢而無其時，亦不可以致王，大王、王季，雖周日强大，然商命未絶，至文王亦只三分有二是也。」

「孔子曰：『德之流行，速於置郵而傳命。』」

「置郵」云者，置驛也。郵，馹也，即今之鋪亭。但漢五里一置，古今里步長短之數不同耳。又《字書》曰：「馬遞曰置，步遞曰郵。」大抵置長而郵短，故置用馬遞，而郵用步遞也。即今官文書，常者逐鋪遞，急者驛馬遞。○漢五里一置，馬遞曰置，步遞曰郵。○《黄霸傳》「郵亭」，大抵置長郵短，以馬遞、步遞推見。郵亭，蓋即今之遞鋪也，亦有亭。

孔子此言，未必就時勢之易說，然孟子引意，則疑主此。蓋爲其綴在「時易」、「勢易」之末也。且於「勢易」則曰「地辟」、「民聚」、「行仁政而王，莫之能禦也」；於「時易」則曰「飢者易爲食，渴者易爲飲」，

此非即是「德行速」意乎？於下條又曰：「當今之時，萬乘之國，行仁政，民之悦之云云。」或以「德行速」對上文「勢易」、「時易」，作三段平看，非也。只是孔子此言，以申上意耳。故本文只曰「今時則易然也」，又曰「惟此時爲然」。而《集注》曰「由時易而德行速也」，「德行速」只附在「時勢易」上，觀《集注》「孟子引孔子之言如此」，不着他語，明其止是引證上意，無他意也。○本文曰「惟此時爲然」，而注曰「由時勢易而德行速也」，分明以「德行速」附於「時勢易」，而本文「惟此時爲然」實已該「德行速」在内矣。況通章主意在「今時則易然也」上説，❶「德行速」一條獨可自爲德之易而與時勢之易鼎立乎？此固當隨章取義無疑。「擇不處仁，焉得智」，孔子元主擇居，而孟子乃用爲擇術説尚可，此又何必依孔子原旨？○一説孔子此言，不必在時勢易上來，蓋德之感人自是速也。蓋其感應之妙機有捷於置郵者。誠然如此，如滕文公仁政一行，遂有自楚之滕，自宋之滕者，雖無時勢，一何捷也。今孟子引此，亦未必定拘在時勢易上來。蓋時勢易内自有仁政感人之意思在了，此又引孔子之言明德行亦本自速也。或曰其有爲而言，亦不可知。○「德之流行」一條，不必言時勢既易，則德行自速。蓋自爲一條。上文雖云「行仁政而王莫之能禦也」，「飢者易爲食，渴者易爲飲」，然其實只據見成時勢道，雖兼德化意，不曾兼德化對説，至此方説出德行之速。而下文方總之曰

❶「時」，原重文，今據嘉靖本删其一。

「當今之時，萬乘之國，行仁政，民之悅之，猶解倒懸也」，至此，所謂「行仁政，民之悅之，猶解倒懸」，方實說出「由時勢易而德行速」意。若上文「行仁政而王」者，猶是輕帶說。○若以「德之流行」就帶上文時勢易說，則下文所云「當今之時，萬乘之國行仁政，民之悅之，猶解倒懸」者，不必用矣。故須各自爲一項說，而下方總云云。○「德行雖不過於置郵之傳遞，而乃以爲更速何也？」曰：「此亦甚言其速耳，如云『捷於影響』，豈真有捷過影響之理？」○時兼時勢，「時勢易」則德行之速者愈速矣，故連「德行速」說在內。

「當今之時，萬乘之國」云云

「當今之時」，時易也；「萬乘之國」，勢易也。「行仁政，民之悅之，猶解倒懸」，「德行速」意也。此處方帶連「德行速」，然亦不是「時勢易」，故「德行速」也，只是此節意重在「德行速」耳。○新安陳氏曰：「丑並論管、晏，孟子只及管仲而不及晏者，蓋晏之事功，又在管之下，不必言也。」又曰：「晏事景公，政在陳氏，晏未當齊政也。」又曰：「才不及管而其人稍正於管，此孟子所以置晏不言而專言管歟？」此說皆非也。前面孟子只說管仲者，以「或問曾西只及管仲」云云，故只承之曰「管仲，曾西之所不爲也，而子爲我願之乎」，初非以晏子之事功不及管，且未嘗當齊政，又以其人稍正而無可譏也。

「公孫丑問曰『夫子加齊之卿相』」章

此一章當分五節看。東陽許氏之說。○一自「夫子加齊之卿相」至「又不如曾子之守約也」，大概言孟子能不動心，未詳其所以不動心處，只略露其端。○一自「敢問

夫子之不動心」至「是氣也，而反動其心」，則言孟子之不動心異於告子者，且從養氣一邊說。○一自「敢問夫子惡乎長」至「聖人復起，必從吾言矣」，乃詳孟子之心所以不動處，兼知言、養氣二者言也。○一自「宰我子貢善爲說辭」至「乃所願，則學孔子也」，則皆是願學孔子之意。以言外味之，又見得孟子雖不敢自以爲聖，然知言、養氣，學已到聖處，蓋已寓繼孔子之意矣。○一自「伯夷、伊尹於孔子」至「未有盛於孔子也」，❶則皆盛言孔子之聖，卓冠於百王，以見孟子之所以願學者也。一說第五節只可與第四節合一。○「必有事焉」一條，朱子注曰：「此章須從頭節節看來看去，❷首尾貫通，見得活方是，不可只略涉獵得見便了。」

「雖由此霸王不異矣」

「此」指得位行道。○謂居卿相之位，而期王霸之業，任大責重，如此無不動心否。蓋丑見孟子謂「以齊王猶反手」而未能遽信也，故有此問。○任大、責重亦有分別，如爲泉州府知府，則此一府之事，皆其職任也。若府事之治不治，民之安不安，則皆其責也。○公孫丑以管仲、晏子期孟子，既爲孟子所斥，於此又渾舉伯王爲言，足見當時功利入人之深，而丑之識見如此，七篇之書，仁義道德之微旨，決非其所能述也。○春秋、戰國時人，道着霸字，口津津的，公孫丑曰：「雖由此霸王不異矣。」至項羽又自稱爲西楚霸王，不知此字在孔門，以爲至不好事，在

❶「至」，原脫，今據四庫本補。

❷「此」，原作「比」，今據《朱子語類》卷五十二改。

三王時，則又以爲罪人也。

亦有所恐懼疑惑而動其心乎？○饒氏曰：「要之，不疑惑然後能不恐懼。」《集注》論心之動，則以恐懼居先，論心之所以不動，則又以無所疑惑居先。「我知言，我善養吾浩然之氣」一條注先云「於天下之事無所疑」，後云「於天下之事無所懼」，是論心之所以不動也。

四十强仕。○《禮記·曲禮上》，《大全》第九板曰：「人生十歲曰幼，學；二十曰弱，冠；三十曰壯，有室；四十曰强，而仕；五十曰艾，服官政；六十曰耆，指使；七十曰老，而傳，傳家事於子也；八十九十曰耄；七年曰悼，❶耄與悼，雖有罪而不加刑；百年曰期頤。」

君子道明德立之時。○理在事物爲道，故曰「明」，屬「無所疑」；理得於己爲德，故曰「立」，屬「無所懼」。

孔子四十而不惑，亦不動心之謂。○雲峰云：「孔子四十而不惑，在三十而立之後，德立而道明，誠而明者也。孟子所以不動心者，先知言而後養氣，道明而後德立，明而誠也。」此説似是而非。蓋孔子不惑，亦兼道明德立，非專是明也，正與不動心相類，豈可如此强分別？蓋認「不惑」字不真故也。

「若是，則夫子過孟賁遠矣」謂其男於擔當也。❷

「丑蓋借之以贊孟子不動心之難」，朱子下一「借」好，蓋孟賁以力，孟子以心，丑非全不曉，而以孟子之不動心爲孟賁類也，故曰「借」，而丑亦自言「過孟賁遠

❶ 「年」上，原衍「十」字，今據《禮記》删。
❷ 「男」，據文義疑當作「勇」。

矣」。若全以爲一類，亦不得爲過之遠。○此亦即是「孟施舍之守氣，又不如曾子之守約」意思。

孟賁，勇士。齊人，力能拔生牛角，秦武王好多力士，賁往歸之。

「是不難，告子先我不動心」

「告子先我不動心」者，襲而取之也，然又全無義以襲之。○告子名不害，不知何所出，如孟施舍、北宮黝，亦皆不知其出處，故曰：「黝蓋刺客之流，舍蓋力戰之士。」

「視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯。惡聲至，必反之」

「無嚴諸侯」，謂無可畏憚之諸侯，非謂無足畏憚之諸侯也。只是説天下諸侯，不見有可畏者，甚言其勇而已。若説惟無足畏憚之諸侯，惡聲至乃敢反之，非孟子立言之本意也。要之，此等人若遇真主，亦自當垂首喪氣，安能得無畏憚，不見李密之見秦王世民乎？况以道德爲威者哉！蓋萬古不動心者，只有孔、孟一道，如北宮黝、孟施舍，雖能以血氣强之於一時，然無道義以爲主張定力，則豈能終無所動哉！我以氣陵人，人亦得以氣勝我；我以力加人，人亦得以力制我。惟道義之重，自能使王公失其貴，賁、育失其勇，外此無他術也。○或曰：「藺相如、毛遂，真是如此。」曰：「彼皆有氣兼有義。其曰『五步之内，王不得恃楚國之衆，請得以頸血濺大王矣』，亦皆是恐之之辭。且皆出此一時不得已之計，以救其國於綴旒之際，所慮者大也，非特以區區小忿故而直取萬乘以取快者。故欲刺萬乘者，惟相如、毛遂乃能成事，如黝輩，誠恐臨時手顫股栗也。」

「無嚴諸侯」自爲一句，言無可畏憚之諸侯也。

「惡聲至，必反之」，此句不可連屬「無嚴諸侯」讀，若以屬下，却是言其怯，非侈其勇也。

「視不勝猶勝也」

言我雖戰不勝，自視猶勝也，何也？彼「量敵而後進，慮勝而後會」，便已是無勇而畏三軍者也，則雖勝而未免於懼，猶不勝矣。「舍豈能爲必勝哉！但能不懼耳」，其與北宮黝俱是不畏死而已，皆有勇無謀之士。○「量敵而後進，慮勝而後會」，此子行三軍之道也，而舍以爲「是畏三軍」，何哉？孟子取其守約，固亦彼善於此之意。要之，其勇皆無足論也。

○「量敵而後進」，或進而攻之，或進而拒之，不專進戰也。「慮勝而後會」，則專指戰焉。

「舍豈能爲必勝哉！能無懼而已矣」

此舍自言，不是孟子言。注云：「舍蓋力戰之士，以無懼爲主。」此言在本文之外。○究竟能無懼亦歸於必勝，孟子立言之法，由粗漸入精耳。○舍、黝二節，皆以明不動心之有道，所謂「心有主」者也，但精粗得失不同耳。告子亦是有主者。

「孟施舍似曾子，北宮黝似子夏」

○「黝務敵人」，所務在外；「舍專守己」，所務在內也；子夏篤信聖人，所務亦在外；曾子反求諸己，所務亦在內也。故論其大略氣象曰：「孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。」饒氏曰：「孟施舍取必於己，其氣象如曾子之反求諸己，北宮黝取必於人，其氣象如子夏之篤信聖人。」此說尤最好，「取必」二字妙。○「黝務敵人」，

只是必勝；「舍專守己」，只是無懼。○子夏篤信聖人者，以聖人之言爲必可信，爲必可行，輒以聖人爲法，所謂志於其上之意，此所以有類於「黝務敵人」。程子學必以聖人爲師者正此意。○或曰：「上既云『孟施舍似曾子，北宫黝似子夏』，便是舍賢於黝矣。乃又曰『夫二子之勇，未知其孰賢』，何與？」曰：「舍似曾子，黝似子夏，此只是言二子之所以爲勇者，其不同有如此，未説到優劣也。」○「然而孟施舍守約也」，要之北宫黝亦有所守，均是心有主也，心有主便亦是其所守，但所守不如舍之約也，故注云：「論其所守，則舍比於黝爲得其要也。」○黝、舍之勇，皆是客氣，但黝之客氣較浮，仔細看來，正是無能爲，而爲知用勇者之所擒也。觀之關羽、高曹敖可見。○「夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也」。漸次説入裏來，所謂言有序者。○優劣亦不足深辨，「守己」二字亦輕看。○大抵是漸次説上去，如「殺人以挺與刃，有以異乎」，「獨樂樂，與人樂樂」之類，孟子立言之法，大概如此。

「昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣。』」

便見得子襄所好，亦是小勇，故曾子云云。○子襄，曾子弟子也。竟不知何姓，亦以其言知之。○「自反而不縮，雖褐、寬博，吾不惴焉」者，非怕褐、寬博也，怕理也。「自反而縮，雖千萬人，吾往」者，非輕視千萬人也，恃君理之勝，不見千萬人之爲衆也。○「自反而不縮，雖褐、寬博，吾不惴焉」，要以起下段之「自反而縮」者。蓋浩然之勇，以無懼爲主，爲褐、

寬博者所惴，終是理不直而有所懼也。○「吾不惴焉」，猶云：「吾欲不怕他，不可也。」「不受於褐、寬博」者，不知此義也；「能無懼而已矣」者，亦不知此義也。正可以相形觀。○「吾不惴焉」。「焉」猶「乎」也。大注：「惴，恐懼也。」今人或謂是恐嚇他，非也。○「惴，恐懼之也。往，往而敵之也」，二「之」字同。○褐爲賤服，猶可，寬大之衣，如何爲賤者之服？蓋以其貼身衣少，又不以時澣濯整摺，自然虛軟而寬博也。○「褐、寬博」是兩般，不是「褐衣寬大也」，以注有「之衣」二字。○孟施舍之守氣，又不如曾子之守約。○不是以「氣」字對「約」字，言舍所守雖約，猶是氣耳。其守約，又不如曾子也。○以舍視黝，則舍爲守約；以曾子視舍，則曾子爲守約，故皆謂之守約。○「舍豈能爲必勝哉，能無懼而已矣」，此言亦有含蓄氣象，此二句頗可取。○孟施舍之守氣，猶告子之强制其心云，要之，善守氣者須如孟子所云「無暴其氣」。

○「孟子之不動心，其原蓋出於此，下文詳之。」蓋謂孟子之不動心在集義以養浩然之氣，而孔子此言，正以直養氣之説也。是孟子得之於曾子，曾子得之於孔子者也，故曰：「其原蓋出於此。」然孟子之不動心，實兼知言、養氣，而養氣中許多節目，皆未及也，故又曰：「下文詳之。」此「詳」字，與下文「又詳告之以其故」者同。饒氏之説少異。○「孟子之不動心，其原蓋出於此」，承上句「反身循理」説。

「敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與」

此承孟子「我四十不動心」及「告子先我不動心」之言而問也。丑問意兩平，孟子只述告子之所以不動心者而論斷之，亦就見得己之所以不動心者也。○此問是問孟子告子所以不動心之道處，正承「不動心有道乎，曰『有』」而云也。如黝之不動心，其道在「必勝」；舍之不動心，其道在「無懼」；曾子之不動心，其道在「反身循理」；下文告子之不動心，其道在「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」；孟子之不動心，其道在「知言」、「養氣」。雖有得失、精粗之不同，然要皆心有主而能不動者也。

「不得於言，勿求於心」

「不得於言」，所病在心也，而乃「勿求於心」。「不得於心」，所失由氣也，而乃「勿求諸氣」。氣，謂目視而耳聽，手持而足行之類。○「於言有所不達」，「言」是己之言也。言之所以不達，其病本出於心，今乃不求其理於心，蓋以若求其理於心，則心爲之撓亂矣。告子只要制得心定，以論性數章觀之，可見。○「不得於言，勿求於心」，如某句書不曉，則置之念慮之外，左右不去求曉，心便不動矣。

「不得於心，勿求於氣」

「不得於心，勿求於氣」，如失禮尊長，心有不安也，理當去補禮伏罪，我左右任伊失了，此亦得心不動，此豈理也哉！稍知理者終不安矣。○「『不得於心』，而不求助於氣者，如何」？曰：「如一事之失，心所不安也，則力制其心，既往不咎，不必復用力追改前事之失也。彼以爲若復用力以追改前失，則心爲之動矣。只是勁把心制住，豈是自然能不動？論理

則正當改却前失，然後心始得安，告子只是『悍然不顧』耳。」○告子曰：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。」注：「此其所以固守其心，而不動之速也。」愚謂：告子實未嘗不動心，何以言之？「不得於言」，「不得於心」，便是動心了也，故曰「冥然無覺，悍然不顧」而已，然其心終有必不安者。不動心豈有兩種道理邪？如北宮黝、孟施舍各有所主，而暫能不動，然主非其主，恐皆不免於靜中之動。嗚呼，微矣，孟子豈不知哉！對公孫氏子云云耳。○「不得於心」，亦須求於氣者，如手容亦要恭，足容亦要重，視亦要明，聽亦要聰。要之，心與氣未始不相通也，故告子之言，只得爲僅可，終未得爲是也。

○問：「『不得於心，勿求於氣』，如何模樣？」曰：「如適有客來訪我，却不禮待他，此是心不安處，則當追而謝之可也。彼則力制其心，以爲既往不咎，不復追謝而盡禮，以贖前過可也。蓋凡視、聽、言、動皆屬氣。」

○「不得於心，勿求於氣」，如學者於心中理有不明，是「不得於心也」，則當覽觀乎經史，質問於師友，以求其明，此皆目視、耳聽、手持、足行之事，便是求助於氣處。

○告子「不得於言，勿求於心」者，直恐動其心也。「不得於心，勿求於氣」，又恐氣反動其心也。「此所以固守其心，而不動之速也」。如此不動心，是誠亦不難。○告子「不得於言」，本是心之失也，而乃「勿求於心」；「不得於心」，本是氣之失也，而乃「勿求於氣」。此告子之執拗自用，所以爲不智甚也。○「不得於言，勿

求於心；不得於心，勿求於氣」。告子全不知學問工夫。○「不得於言，勿求於心」之所以不可者，誠以言之病不病，正出於心也，然則其「勿求於心」之「不可」也，❶斷矣。○「不得於心，勿求於氣」所以爲「可」者，蓋心爲氣主，本非氣所能助。今心既違理而不安矣，求助於氣，何益？此所以爲「急於本而緩其末」。其實亦不是能「急於本」，但以所緩者末爲急於本耳。然學問之道，苟心不安，亦可求助於氣。本末亦不可相無，但要從根本上正起，故曰「持其志，毋暴其氣」。謂之僅可，則有不可在矣。○「『不得於心，勿求於氣』，如何爲『急於本而緩其末』」？曰：「心者，氣之主也。『力制其心，而不爲氣所動』，是亦知心之爲重也。此只就『力制其心』上説，但『急於本』，若正論『急於本』，則須是『持其志』方是。此特據告子所病，而取其彼善於此者云耳。」○輔氏曰：「氣固有時而能動其心，然心之不正，則未必皆氣使之。」○愚始以「不得於言」之「言」爲告子自己之言，後以「知言」一節《集注》云「彼告子不得於言，而不肯求於心」，則又以爲他人之言爲疑。今觀雲峰胡氏注云：「或疑兩『言』字不同：告子『不得於言』，己之言也；孟子『知言』，天下之言也。應之曰『理一而已』，告子於己之言且不能反求其理，如何能於天下之言而求其理？孟子於天下之言能究極其理，則於己之言可知也。」以此證之，則告子「不得於言」爲己之言益信，而

❶「也」，嘉靖本無。

與孟子「知言」者相反，亦自不相妨矣。理雖一，而界限却要分明。且「知言」節注云：「至爲義外之說，則自不免於四者之病，其何以知天下之言而無所疑哉！」益見其爲自己之言無疑矣。

「夫志，氣之帥也」

如目視而耳聽、手持而足行等，皆一氣之寓也，一惟心所役運，非志爲氣帥乎？目之視，人但知其爲目之視，而不知其所以視者，心實使之也；耳之聽，人但知其耳之聽，而不知其所以聽者，心實使之也云云。○「氣，體之充」，則凡目之視、耳之聽，皆氣之所在，體之所充也。○「氣，體之充」，氣貫乎一身之間，而主於一心，上既曰「志，氣之帥」，則氣非志之卒徒而何？所以朱子直出「卒徒」字，亦本呂氏《克己銘》。○「氣，體之充也」，氣自是氣，體自是體，自首至足都是體，氣則行乎體之中，體無氣則餒而不能運動矣，❶故曰「氣，體之充也」。《易大傳》曰：「原始反終，故知死生之說。精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。」○「夫志，氣之帥也」，輔氏曰：「不言心而言志者，心之動而有所之處也，但志則就其動處言，故尤切耳。下文又言『是氣也，而反動其心』，亦可見矣。」

「夫志至焉，氣次焉」

「至」字與「次」字對，猶云第一件也。○人只是理、氣、心、體四者而已，理在心，氣在體。○天下只是理與氣，人身只是心與體。○「致養其氣」，潛室陳氏曰：「必言『致』者，見養氣之難，須以集義爲

❶「餒」，原作「餧」，今據嘉靖本及《孟子集注》改。

本，又無正、忘、助、長之弊，方爲能致養也，故曰：『是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。』」可見要致養，不是易事。

「毋暴其氣」

愚謂氣固氣也，「毋暴其氣」，則亦有志在焉，下文「善養浩然之氣」自有「持志」在，故雲峰云：「養氣之功在集義，而所以集義者，在敬以持志。」○此「無暴」字，兼「直養而無害」。

○「夫志，氣之帥也」至「無暴其氣」，全是破他「不得於心，勿求於氣」之說，以見「內外本末，交相培養」，而不可只「力制其心」而不求助於氣也。其「不得於言，勿求於心」一句，已斷以爲「不可」了，故不復論。然此處雖不多斥破他，至下文詳「知言」處，自是不破之破矣。○注：

急於本心。而緩其末。氣。○失於外言。而遂遺於內。心。○內、心。外、氣。本、心。末，氣。交相培養。○兩「本末」字皆同，兩「內外」字則惟內同而外不同。「失於外」之「外」指「言」，「內外交相培養」之「外」指「氣」。○告子曰：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。」「此其所以固守其心而不動之速也。」

「不得於心，勿求於氣，可。不得於言，勿求於心，不可。夫志至焉，氣次焉，故曰：『持其志，毋暴其氣。』」此則孟子之心，所以未嘗必其不動而自然不動之大略也。○但孟子之不動心一脚，只是即告子之言而斷之，因以見其大略耳，故丑復有下條之問。○或謂「不得於心，勿求於氣，可」兩句，當以屬告子之不動心，非也。此兩句正與下句「志至，氣次」、「持

志，毋暴其氣」相照對，是一叫一應文字，還都是即告子之言而斷之者。○大注：「此則孟子之心，所以未嘗必其不動而自然不動之大略也。」固守其心而不動者，必其不動者也，造意安排等候者也。

○持志、養氣，正孟子之所以不動心者，而乃只曰「不動心之大略」，何也？蓋其所以不動心，還有兩端：一端是知言，今此所云，只是養氣一端，故下條注云「孟子又詳告之以其故也」，詳略相對，況此亦但云云而已矣。至於「至大至剛」，「配義與道」，「是集義所生，非義襲而取」，「有事勿正，勿忘、勿助」，許多曲折，俱未之及，又非只是「大略」而何？

○「此則孟子之心，所以未嘗必其不動而自然不動之大略也」。此處孟子未嘗正言己之心所以不動處，只是即告子之言而以己意詳斷之，然亦可以概見其所以異於告子者矣。至丑問「夫子惡乎長」，然後正告之曰云云，是「詳告之以其故也」。

「既曰『志至焉，氣次焉』，又曰『持其志，毋暴其氣』者，何也」

孟子言「氣次焉」，次者，「即次」之謂也。此處「即」字不必提。依丑之問意，則是認「次」字爲「後」字義矣。差之毫釐，謬以千里，故義理之微，須至繭絲牛毛處。

「志一則動氣，氣一則動志」

志一動氣，則志固不可不持；氣一動志，則氣亦不可以暴。彼告子乃「不得於心，勿求於氣」，抑何其不知義邪！○「志一則動氣，氣一則動志」，兼善惡説，不可專就惡邊説。志向於善，則氣亦從而善，亦見得志當養。氣放此。

「今夫蹶者趨者，是氣也」

○「此氣之不出於志者也。蹶固是忽然喫一跌，趨走則是着意者，如何以爲氣動志」？曰：「趨走雖着意，然亦非預擬之者，故《或問》朱子曰：『蹶、趨多遇於卒然不虞之際，所以易得動心。』朱子曰是。」○「氣一則動志」，人多要主不好者言，蓋以蹶者趨者之反動其心爲證，是未然也。孟子舉其易見者以曉公孫丑云耳。且如聖人之論恕曰「己所不欲，勿施於人」，此只是從不好邊説。然要之，己所欲者，則以施於人，亦此理也。又如下文「知言」，只説「詖辭知其所敝」等，都是自不好者一邊説。然言之病者，既知其所以然，則言之不病者，亦知其所以然必矣。豈可謂恕只是推不好者於人，知言只是知那不好者之言哉！近時學者，讀書論理，有此等執泥，不可不説破。氣之所在不善，則心爲之不寧静，此固可見氣之不可暴。氣之所在者善，則心便爲之寧静，此亦可見氣之不可暴也。「志一動氣」亦然。○人之趨走則氣喘，而心懷爲之拍拍不寧静矣。但要「反動其心」意出，便是。或説趨向是自高臨下，如下峻坂而自趨者，未必是否，尚須闕疑。○按此説「蹶」、「趨」便是「暴其氣」，故朱子曰：「君子所以足容重，手容恭，聲容静，氣容肅，行中鸞和，步中《采薺》，皆是要『毋暴其氣』。」

○問：「『持志』與『無暴其氣』，孰重？」曰：「論理以『持志』爲重，論孟子此節之意，則『無暴其氣』爲重。」蓋自「夫志，氣之帥也」至「無暴其氣」，俱是以破告子「勿求於氣」之説言云云，豈可以「勿求於氣」哉！下節「志一則動氣，氣一則動

志」，亦重在氣一邊。○雲峰注：「行中和鸞，步中《采薺》。」音咨。行是車行，步是徒步，不然行與步何別？《周禮・夏官・大馭》云：「趨以《采薺》，行以《肆夏》。」行謂大寢至門外，行欲緩，故歌《肆夏》以爲節。趨謂路門至應門，趨欲速，故歌《采薺》以爲節。《肆夏》、《采薺》，皆詩名也。右二詩，今三百篇皆無之，蓋古詩，今無傳也。鸞、和二者，皆車上鈴，五御之目，有鳴和鸞。蓋車行則馬動，馬動則鸞鳴，鸞鳴則和應。○氣動志不止於蹶、趨，凡視、聽、言、動，氣用事到勝處，皆能動志，所以說「致養其氣」。自蹶、趨而言，則當是謹慎步履之間，不使至於蹶、趨，是爲不暴其氣也。所以趨走要實說是趨走，不是卒然值峻坂而下者。蓋不咎其動心，而咎其蹶、趨；不咎其蹶、趨，而咎其自暴其氣，以至於蹶、趨。此說自與朱子諸說合。「趨以《采薺》，行以《肆夏》」，豈無謂哉！○今夫「蹶者趨者，是氣也」，此氣之不出於志者也。若持志工夫到，則亦不至有蹶躓及妄奔趨。○「今夫蹶者趨者，是氣也而反動其心」，然則「不得於心」，亦安得遂「勿求於氣」邪？正所以破告子之非也。

「敢問天子惡乎長」

上文孟子總是言告子之不動心出於强制，我則異於是，於是丑問孟子不動心不待强制而自然不動者，是果何所長而能然。孟子乃言「我知言，我善養吾浩然之氣」。蓋惟知言則於天下之理無所疑，養氣則於天下之事無所懼，此其所以不待强制其心而自然能不動者也。公孫丑但問「不動心有道乎」，便意是有術以制之

矣。不知孟子之術獨異於衆人，有出於丑意料所不及者。○「今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心」，如孟子則自無蹶、趨之失以反動其心矣。此公孫丑所以問「烏乎長也」。○上文所説已見孟子不動心之大略，然孟子只是即告子所以不動心者而論斷其得失，而孟子之所以不動心者，亦因之可以見其大略矣。其實孟子未嘗正告以我之所以不動心處如何，然公孫丑因孟子之言，便知得孟子之不動心異於告子矣，故復問曰：「告子之不動心如此，而夫子之不動心，所以異於告子如此者，有何所長而能然？」「能然」者，能不動心也，非謂其所以異也。觀其曰「有何所長而能然，而孟子又詳告之以其故也」，「其故」即所謂「所長」也。然則所謂「能然」者，非指「不動心」而何？

○上文誦告子之言而以己意斷之，但見其不合而有異耳，未見其所以異處何在。此則明説出他知言、養氣，則其所以異者正在是矣。蓋據孟子之「知言」，便見得與「不得於言，勿求於心」者異。據孟子之「養氣」，便見得與「不得於心，勿求於氣者」異。○以志對氣，則「持志」與「無暴其氣」爲二事相交養。以知言對養氣，則養氣內自有敬以持志者在。○知言，知也。養氣，行也。知言、浩然舉成功言，其用功則在精義、集義上，孟子之學一出於孔門也。○知言則彼不能惑於我，養氣則我無所懼於彼。○或曰：是非以義理而言，得失以利害而言。

「我善養吾浩然之氣」

謂之「浩然之氣」，則是氣本浩然也，「善養」者，亦順而不害之謂耳，非謂必善養，

然後浩然也。

○「養氣」者，「必有事而勿正心，勿忘、勿助長也」。事皆合義，自反常直，而此氣自然發生於中者也。或失養，或助養，皆非善養也。

○「氣所謂體之充者，然則謂『氣體之充也』爲浩然之氣，可乎」？曰：「且未可也。何也？彼只承告子『勿求於氣』之氣説來，未正名其爲浩然之氣也。況此於浩然之氣，亦析而釋之曰：『浩然，盛大流行之貌。』氣即所謂『體之充』者，蓋恐人以浩然之氣爲非『體之充』之氣，故如此解耳。其實『體之充』之氣，本自浩然也。」

○我知言，此是盡心、知性時事。

○「我善養吾浩然之氣」，此以養成之時言，即存心、養性所成就也。告子之學與此正相反。○孟子「知言」，而告子曰「不得於言，勿求於心」，則亦「冥然無覺」而已。孟子「善養浩然之氣」，而告子曰「不得於心，勿求於氣」，則亦「悍然不顧」而已。○既曰「又詳告之以其故」，則前之持志、養氣，固亦「其故」之一端也。○孟子先言知言，而丑先問氣，《集注》則以爲承上文先論志、氣而言，《語録》則以爲乃是丑善問，如《大學》「正心」、「誠意」，只合殺在「致知在格物」一句。愚竊謂公孫丑意，只是以知言爲稍易，而浩然之氣獨爲難曉，故先問浩然之氣，而後及知言也邪？○《語録》一説似不如《集注》，善問之説，恐丑未到此，觀其慕管、晏而稱孟賁可見。

○浩然之氣，本難言也，聊試言之，「其爲氣也」云云。

○「浩然，盛大流行之貌」。輔氏云：「盛大，謂氣之本體；流行，謂氣之本用。」愚亦謂「盛大」蓋所謂「至大」之意，「流行」蓋所謂「至剛」之意。輔氏於「至大」、「至剛」下注亦云。○問：「他書不説養氣，只孟子言之，何故？」朱子曰：「這源流便在那箇『心廣體胖』，『内省不疚』，『夫何憂何懼』處來。」○又曰：「才説浩然，便自有廣大剛果意思，如長江大河浩浩然而來也。富貴、貧賤、威武不能淫、移、屈之類皆低，不可以語此。」

○此一句，愚竊疑焉。恐是説富貴、貧賤，威武之類皆低。若説富貴不淫，貧賤不移，威武不屈，則在那「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道」上來，所謂「浩然而盛大流行」者，豈有加於此！此固所謂「和而不流，中立而不倚，國有道，不變塞，國無道，至死不變」者，《中庸》之勇，「惟聖者能之」也，如何乃猶以爲低而不足以語此耶？大抵是記録者之誤無疑。明道之詩亦曰「富貴不淫貧賤樂，男兒到此是豪雄」，則亦以爲人道之極致矣。○程子曰：「浩然之氣難識，須要識得。當行無歉於心之時，自然有此氣象。」此言最有味。蓋雖難識而實要識得也。然非行無歉於心之時，則亦會不得此氣象也。「無歉於心」與「不慊於心」不同，「無歉於心」，則慊於心矣。「不慊於心」，則歉於心矣。

「曰：『難言也。』」

非終不言也，言不得也。

「其爲氣也，至大至剛」

此一節正言浩然之氣是這般樣子氣之體段也。「直養無害」輕説下，「塞乎天地之

間」則是「至大、至剛」，但必「直養無害」方全得此氣之體段耳，故云「本體不虧而充塞無間」。○「至大」，初無限量，「盛大」也；「至剛」，不可屈撓，「流行」也，其體段本如是也。輔氏以爲舉體以該用者，非也。體段猶云形像模樣耳，非體用之體。

○「至大」初無限量：天下之廣居，吾居也；天下之正位，吾立也；天下之大道，吾行也；天下之大經，可經綸也；天下之大本，可立也；天地之化育，可與之脗合無間也。此氣之行，推之東海而準，推之西海而準，推之南海而準，推之北海而準。「舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者莫不尊親也」，何大如之！

○銖視軒冕，「左之左之，無不宜之；右之右之，無不有之」。賁育遇之，無所用其勇；王公遇之，無所用其勢；儀秦遇之，無所用其辯；良平遇之，而無所用其智。天理周流而無間，天德自强而不息，何剛如之！ ○「至大、至剛」，只是說無事做不得，但理所當盡者皆能爲之，此便是「塞乎天地之間」。○浩然之氣，只是載理以行者，此氣不得理，則不能浩然矣。蓋天之生人，合下是理氣一團交付他了。○朱子曰：「天地之氣無處不到，無處不透，是他氣剛，雖金石也透過去。人便是稟得這箇氣無欠缺，所以程子曰：『天人一也，更不分別。浩然之氣，乃吾氣也。』」

「以直養而無害」

本文曰「以直養」，而注曰「惟其自反而縮，則得其所養」，猶《文言》曰「敬以直

內，義以方外」，而程傳曰「敬立而內自直，義形而外自方」，皆是先儒剖析精微處。 蓋養氣工夫，只在「直」上，不在「養」上，故曰：「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」○「以直養而無害，則塞于天地之間」，此所謂「善養之，以復其初」者也。

○「其爲氣也，至大云云天地之間」。 此段本論氣之本體，若非直養無害，則所謂本體者，不可見矣，故併言之。

○「至大、至剛」，即是「浩然」。 「以直養而無害，則塞于天地之間」，即是復於浩然者矣。 「浩然」字本都該了，因丑問「何謂浩然之氣」，故又爲之狀其體段如此。

○此處不可説效，下文「配義與道」方是説效。 ○「則塞于天地之間」，只是「至大、至剛」道理。 ○浩然之氣是以養成者言，養成云者，非養不成也，故必曰「以直養而無害，則塞于天地之間」，又曰「是集義所生者，非義襲而取之也」。 ○「至大、至剛」與「塞于天地之間」雖只是一理，其實若曰「其爲氣也，塞乎天地之間，以直養而無害，則至大至剛」，便説不順。 蓋初間「至大、至剛」，是可以「塞乎天地之間」，然必「直養而無害」，方能「塞乎天地之間」。 其實有作爲發揮了，但此節本意，只是要「塞乎天地之間」意思出，以顯明浩然氣象耳，非全不着人説也。

「其爲氣也，配義與道」

義者，人心之裁制；道者，天理之自然。

○朱子曰：「道義别而言之：則道是物我公共自然之理，即所謂天理之自然。 義則吾心之能斷制者，所用以處此理也，即所謂人心之裁制。」○又曰：「道是舉統體而言，義是就此一事所處而言。 如父

當慈，子當孝，君當仁，臣當敬，此義也，此即是就此一事所處而言。所以孝慈，所以仁敬，則道也，此乃大本大原處，即是舉統體而言，所謂即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也，故後面只説集義。」○以人心對天理説，自「人心之裁制」曰義，自「天理之自然」曰道，猶云「在物爲理，處物爲義」。天人一也，因是「天理之自然」，故「人心之裁制」無不然者。○道之大原出於天，故曰「天理之自然」。○兼道與義而言，猶云「和順於道德而理於義」也，《易》又云「道義之門」。下文自所集而言，只應説義。

○「道者，天理之自然」猶云「在物爲理」也，「義者，人心之裁制」猶云「處物爲義」也。

合而有助之意。○雲峰曰：「所謂『合』，即延平所謂『一究出來』之意。所謂『助』，即延平所謂『襯貼』之意。」皆誤認延平之旨矣。蓋延平所謂「襯貼」者，實兼「合而有助」二意。但凡物之襯貼者，皆必是有合然後相襯貼，若方底而員蓋，其能相襯貼乎？又所謂「一究出來」者，延平恐人謂氣與道義相配，爲是兩物相輔貼，故曰「一究出來」，以見理氣之相依耳，亦非以强合言也。○「一究出來」，渾合而無間也。○不是「以直養而無害，塞乎天地之間」之後，方能「配義與道」，此本是一時事。上節只言浩氣，下節以氣對道義而言配道義，所以能無疑懼而不動心也。

○「配義與道」，正是説他「不動心」處，上節「直養無害」，正是説他「善養浩然之氣」處。蓋「善養浩然之氣」，則自然「不

動心」，故《集注》曰：「養氣則有以配乎道義而於天下之理無所懼也。」然其實不是今日「善養浩然之氣」，明日方能「不動心」。

〇亦有理直而氣不足以配之者：今有兄弟兩人，同是一項事，同爲人所誣，其一氣弱者，只是此理，而發不透徹，只伸説得二五分。其一有氣者，亦只是此理，發便十分透徹，自是能動人之聽，則氣之合乎道義而有助，亦可見其大意矣。

「無是，餒也」

謂無此氣，則道義莫爲之配，便是體不充矣，故曰「餒也」。〇「無是，餒也」，謂氣是人之所以充滿於身者也，若無此氣，則無以充其體而餒矣。餒則道義無所配，而不免於疑懼矣，安能不動心。此説較明。〇「餒」字對「充」字，「無是」，謂無此氣也。餒，體不充也。「是」者，指謂有道義而無氣，氣不足爲理之輔也，故理亦蕭索而不行，衰落而不振也，所以大注云：「若無此氣，則其一時所爲，雖未必不出於道義，然其體有不充，則亦不免於疑懼而不足以有爲矣。」「不免於疑懼而不足以有爲」字，貼在「餒」字下。〇「氣，體之充也」。無此氣則無以充其體，而道義莫爲之配矣。

〇注云「言氣雖可以配乎道義」，下一「雖」字者，言氣雖爲道所資，其初則又是資道義以生，單言義則道在其中。曰「其爲氣也，配義與道」，則知氣自氣，道義自道義。氣只是體之充者，但本自浩然，無向不濟，故謂之「浩然之氣」耳。不可不分曉。朱子所謂「義理附于其中」者，只是無私欲以拗折之爾。

○「其爲氣也，配義與道」，正言氣之功用也。「無是，餒也」，特反言以明之耳，非並舉之詞也。○氣既浩然了，又能配義與道，使其行勇決而無疑懼，此猶「自得之，則居之安，資之深，左右逢原」，皆自得之節次也。「樂則生矣」至「手舞足蹈」，皆樂之深也。

○「言人能養成此氣」，「以直養而無害，則塞于天地之間」，此正所謂「養成」也，「是集義所生者，非義襲而取之也」。

○同一義也，謂之「集義」，則是事事皆合義，謂之「義襲」，則見只是一二事合義而已。蓋養氣者，只要在義上做工夫，不要於氣上着力，所謂「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」者，正以此。○今日行一難事，明日行一難事，久則自然充養而有得矣。○養氣別無法，只是日日時時集義而已。○集義可爲也，浩然不可爲也，故「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」。

○朱子曰：「『是』字與『非』字對，『襲』字與『生』字對，其意蓋曰：此氣乃集義而自生於中，非行義而襲取之於外云爾。」又曰：「生是自裏面生去，取是自外面取來。」

上文「不得於言，勿求於心」，則「義外」之意。○「非義襲而取之」，謂非可以義襲取之也。欲以義而襲取之，則其義有未集矣，故注云：「非由一事偶合於義，便可掩襲於外而得之。」蓋謂之「襲」，便是不自然。○論「集義所生」，則義爲主；論「配義與道」，則氣爲主。○雲峰曰：「『集義』只是『以直養』，『義襲而取』即是有所作爲以害之。然則所謂『直養而無

害』者，正該『必有事焉而勿正，必勿忘，勿助長也』。」

○「是集義所生」，不兼言道。饒氏曰：「道體義用，體上無做工夫處，故只説集義。」蓋是也。但其上云：「浩然之氣，其體配道，其用配義。」此説似戾。蓋「配義與道」皆是就行處説，故曰：「使其行之勇決，無所疑憚也。」饒氏又云：「『無是，餒也』，是無氣則道義餒。『行有不慊於心則餒』，是無道義則氣餒。」此説尤謬。二「餒」字本同也，皆謂體不充。

○「言氣雖可以配道義，而其養之之始」云云。此「始」字，正對上條注「養成此氣」之「成」字。蓋氣之始養也，則氣實資理以生，而氣之養成也，則理又資氣以行。○「行有不慊於心，則餒矣」，故曰「非義襲而取之也」，兩句相發明。蓋只行一事，偶合於義，則其不合於義者多矣。行有不合於義而歉於心則餒，如何可以「義襲而取之」哉！

○「是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣」。又曰：「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」味此數句，看他是下許多無量底工夫，方道得此數句來。孔子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」豈不信哉！○「集義」而「浩然」，亦由「忠恕」而「一貫」也。「集義」是脩爲，「浩然」是得效。○自「集義」而「浩然」，正由「格物」以至於「知至」也。○依朱子前注，則謂道是義之統體，乃其所以然者，故下文只説集義，爲正。○據理而言，則有義有道，據盡此理而言，則只是集義，告子未常知義。○或説「行有不慊於心則餒」，

是帶下句「告子未嘗知義，以其外之也」説，非是。蓋上文「是集義所生，非義襲而取」，内無有箇心在，故注云：「自反常直，是以無所愧怍。」「無所愧怍」，即慊於心也。「非義襲而取之」，則正與「集義所生」相反説，而「行有不慊於心則餒」，正所以發其意也。此三句皆見得義内處。注云「然則義豈在外哉」，亦通管上三句，詞雖不管，意亦自管到。○「集義」只是「直養無害」，「直養無害」即是「必有事焉而勿正，必勿忘，勿助長」。「集義所生」者，慊於心而發於氣也。「義襲而取」者，有不慊於心者也。此皆可見義之在内，故下文云云。

「故曰：『告子未嘗知義，以其外之也。』」「是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣」。如何見得義之在内？蓋心之慊否，一係於心之得失，此見義之屬於心處，而告子以義爲外，則必不能集義以求慊於心，而是浩然之氣無自生矣。

○合於義則慊於心，其心慊則其氣充。夫心之慊否，係於義之得失，則義之非外也昭昭矣。告子既外義，則必不能集義矣。不能集義，而能先孟子不動心者，豈其不動心之謂哉！○既曰「告子未嘗知義，以其外之也」，然則亦安能不動心哉？則是始者所謂「是不難，告子先我不動心」者，亦是口頭之辭，聊答公孫丑、孟賁之言耳，非固許其不動心也。○「告子未嘗知義，以其外之也」，不可謂指「不得於言，勿求於心」説，大注只是因舉以證之耳，故曰「即外義之意」，又曰「見《告子上》篇」。○外義，故不能集義，何也？

以其不知其爲吾性所固有，而不復以爲事也。○「上文『不得於言，勿求於心』，即外義之意」。蓋「不得於言」，言中自有義也。注云「不求其理於心」，義即理也，「其理」即言中之義也。○朱子曰：「告子之病，蓋不知心之慊處，即是義之所安，其不慊處，即是不合於義，故直以義爲外而不求。」

○如何不得於義，便心不慊，豈非以義與心根脉相連邪？ 蓋仁、義、禮、智者，是心内物也，此義字又該仁、義、禮、智、信，單言者也。

「必有事焉而勿正」

「有事」、「勿正」，不是兩意，故注曰：「趙氏、程子以七字爲句。」集義者，今日行義，明日行義，行之又行，行而不已，此所謂集也。 若有預期之心，則非集矣。 只看大注「但當以集義爲事」字面，亦見得，所以下文亦只以不耘譬忘者，揠苗譬助長者。

○言養氣者，但當以集義爲事，而勿預期其效，久之當自然有效。 設或久之不見效，則恐是集義之功猶有所未至，故但當勿忘其所有事，只管益集其義，切不可作爲以助其長也。 助長之害，視之忘其有事者，尤甚也。○「必有事」，謂把他當一件事，時時下手看。○正氣未充，而助長雖亦未惡，但便不免有僞在，亦豈能久而不變？ 古今病此者亦多，故每有不滿人意處。○朱子曰：「助長者，氣未至於浩然，便作令張主，謂已剛毅無所屈撓，便要發揮去做事，便是助長。」○所嫌於助長者，蓋以天理十分爲率，若養到五分天理者，尚有五分人欲在，養到九分天理

者，尚有一分人欲在，終是於事未盡善。集義到盡頭處，則有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私，何節不立？何功不成？富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，何浩然如之！

○朱子曰：「今人之於物，苟施種植之功，至於日至之時，則自然成熟。若方種而待其必長，不長則從而拔之，其逆天害物也甚矣。」問：「助長者模樣何如？」曰：「堅白未足而欲自試於磨涅，自負可不至於磷緇者，是也。」○助長多見於臨時之際，蓋由平日不能養其氣也。饒氏亦有此說。○大抵人之集義、養氣者，往往有此二般意，或忘或助，而忘之與助，又皆生於正也，故注曰：「其或未充，則但當勿忘其所有事，而不可作爲以助其長。」○忘與助長，皆生於正之不得。○正、忘、助長三病，亦相因而至。蓋有忘而不助者，❶助則無不忘矣。

○但能集義到底，正、忘、助三病俱無。有是病者，則先正而後或忘或助。無則一發俱無，無復先後之可言者，豈有先「勿正」，然後「勿忘」，又然後「勿助長」之理？

○人固當養氣，但養氣者，只當於義上着工夫，不要於氣上着工夫。正與助長者，正是於氣上著工夫。其忘者，又不能於義上着工夫到底。

○此數句總是說要集義到底。「是集義所生」，這一句裏面也有不正，也有不忘，也有不助長，才得他生。「生」字與「取」字正反對，生是自然來底，取是計較得來

❶「忘而不助」，嘉靖本作「正而不忘」。

底。○所以戒之「必有事焉而勿正」。

○「勿忘、勿助長」者，正以其「是集義所生者，非義襲而取之也」。若有事未幾而正之，或忘或助，則是皆欲以「義襲而取之」者也。○「必有事焉」，雲峰分「念念合義」與「事事合義」，不是只當以事言，念則隨之，參之前後大注皆然。蓋言集義，則持志自在其中。蓋義者制事之宜，無事只應守著心，難以喚做義，《書》曰「以義制事，以禮制心」，可見。

集義養氣節度。○「節度」，猶言法則也，不是節次度數。○注：「養氣者，但當以集義爲事，而勿預期其效。其或未充，則但當勿忘其所有事，而不可作爲以助其長。」味注意，則「勿忘、勿助長」，詞雖兩平，❶意則歸重下句也。

○觀孟子詳言養氣之制度，要在一於集義而已矣。夫浩然之氣，非義襲而取之也，能有事焉勿正，但勿忘勿助，而惟一於集義焉，則得矣。助長必入於剛惡，不然則折而爲柔且不支矣，故曰：「非徒無益，而又害之。」

○孟子一生受用，全是「知言」、「養氣」，其刻苦工夫，則在「必有事而勿正心，勿忘、勿助長也」。甚矣，聖賢之爲聖賢，不偶然也，是何等做工夫來。

○養氣工夫，以一言該之，曰：「集義。」以二言該之，曰：「直養而毋害。」以四言該之，曰：「必有事焉而勿正心，勿忘、勿助長也。」其實一而已。有事固是集義，「勿正」、「勿忘」、「勿助長」，要皆不出一「集」字之外也。蓋養氣工夫，只當在義

❶「平」，原作「乎」，今據嘉靖本改。

上着力，不消於氣上着力也，氣上着力，便是助長矣。

「宋人有閔其苗之不長而揠之者」

此段近似《莊子》，其事之有無不可知。然謂之宋人，何也？ ○只説「勿助長也」可矣，而必以宋人揠苗爲言者，顯其害也。「必有事焉」一條，引宋人亦是譏告子。注又云：「如告子不能集義而欲彊制其心，則必不能免於正助之病，其於所謂浩然者，蓋不惟不善養，而反害之矣。」要之，不能集義以生浩然之氣者，正是不善養而又反害之也。本文「必有事焉」一條，亦只是申詳「集義所生」一條意耳，故文意皆自相會通。

「今天下之不助苗長者，寡矣」

○言天下之養氣，不似那宋人之助苗長者，寡矣。彼以爲氣無益而舍之不養者，猶似不耘苗者耳，未爲害也。至於助氣之長者，正如揠苗者也，則非徒無益於氣，而又反害於氣矣。重在助長之害，不可「以無益而舍之者」對看，不可以分賓主，❶不可以《集注》「無是二者」云云，爲正解本文。

○氣之在人，多不知養，間有知養之者，又往往有助長之病，謂之「天下之不助苗長者，寡矣」，明指斥告子。

深言助長之害。○蓋天下之知養氣者，大抵多坐此病，故曰：「天下之不助苗長者，寡矣。」欲速則不達。

「非徒無益，而又害之」

就苗上説以見意亦可。❷ ○或疑注謂「然

❶「主」，原作「王」，今據嘉靖本改。

❷「以見意亦可」，原爲注文，今據嘉靖本改爲正文。

不芸則失養而已，揠則反以害之」爲專説苗，以證本文「非徒無益，而又害之」亦只是説苗。不然也。「天下之不助苗長者，寡矣」，豈天下治苗者皆助長乎？亦借説耳。此二句注，亦是借説養氣者，故下即承之曰：「無是二者，則氣得其養，而無所害矣。」豈有上二句説苗，下二句接説養氣？又縱無此下二句明注在，愚終不以證本文爲説苗。○大注「則必不能免於正助之病」，觀此句，見得「有事」、「勿忘」是「直養」之目，「勿正、勿助長」是「無害」之目。○又觀下文「則不惟善養而又反害之」二句，見得告子亦非只是有害者，天下未有有害而得爲善養者。只是集義到底，便是「直養而無害」。

○孟子曰：「以爲無益而舍之者，不耘苗者也。助之長者，揠苗者也。」先氣而後苗，直説也。《集注》曰：「舍之而不耘者，忘其所有事。揠而助之長者，正之不得而妄有所作爲者也。」先苗而後氣，倒懸也，一理也，互相發也。○「是集義所生者」至「非徒無益，而又害之」，大抵語意都從「敢問夫子惡乎長」上説來，故往往碍着告子。「集義所生」一條，本文則曰「告子未嘗知義，以其外之也」，而注云：「則必不能集義以生浩然之氣矣。」

「何謂知言」

據孟子所言，非知言，乃知心也。不知其心，不足爲知言。因言以知心，心總是言之源頭也，故曰：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷。」重在知其「蔽」、「陷」、「離」、「窮」上。

「詖辭知其所蔽」

即其辭之詖若此，則知其心之所蔽者有

在，淫、邪、遁皆然，要著四箇「所」字。詖、淫、邪、遁、蔽、陷、離、窮，皆是大綱字，其實詖有許多樣詖，蔽亦有許多樣蔽。

○「詖辭知其所蔽」，是自其辭如何樣詖，便知其心之所蔽者何在，非但泛然知其有蔽而已。下放此。彼告子不得於言而不肯求之於心，又安能即其言之病而知其心之失？○至爲義外之説，則亦是詖、淫、邪、遁之説也，是自不免於四者之病矣，故總之曰：「其何以知天下之言而無所疑哉！」

平正之反	詖 始移	蔽 有以蔽之
	淫 移之遂	陷 蔽之深
	邪 遂入邪	離 投於邪而去道遠
通達之反	遁 竟不通而逃	窮 無所歸矣

詖　淫　邪　遁
蔽　陷　離　窮

詖者，心蔽而言亦蔽也。○淫者，心陷而言亦陷也。○邪者，心離而言亦離也。○遁者，心窮而言亦窮也。○但在言謂之詖、淫、邪、遁，在心謂之蔽、陷、離、窮，各以類耳，理則一也。

○「詖，偏陂也」。理本平正，偏則不正矣，陂則不平矣。有所蔽者，其平正之理在於心者，爲物所蔽也。如仁義之理，人心固有，本自平正，楊氏乃以爲我爲義，墨氏則以兼愛爲仁，只見一邊而不周見其全體，故謂之蔽也，言遮隔也。○此四者有則俱有，未有詖而不淫、邪且遁者，則自詖、淫、邪而來，如意、必、固、我一般，起於意，遂於必，流於固，而成於我，皆不獨立，亦皆以類相因而至也。○朱子曰：「心有所蔽，只見一邊，不見一邊，如楊氏爲我，墨氏兼愛，各只見一邊，故

其辭詖。詖是偏陂，此理本自平正，他只説得一邊。」○又曰：「字凡從陂，❶皆是一邊意，如跛是脚一長一短，坡是山一邊斜。」愚嘗以此求之，如破字亦是。但波字則未見一邊意。至於被字，則却是周遮意，不盡然也。謂言説得一邊，因是心只見得一邊。○又曰：「蔽則陷，陷，深人之義也。是身陷在那裏，如陷溺於水，只見水，不見岸了。故其辭放蕩而過，説得周遮浩瀚。」○「詖辭知其所蔽」等，内各有節目。蓋從大綱説，只是陂與蔽，而其中却有或蔽於氣質，或蔽於物欲，或學術之蔽，或習俗之蔽。然就氣質之蔽，亦有許多端：或蔽於剛，或蔽於柔之類。其言則以類而分。學術之蔽亦有許多端：以楊氏蔽於爲我，墨氏蔽於兼愛，告子蔽於强制之類。其言亦以類而分。只此四病，所該甚廣。○「其心明乎正理而無蔽」。四病起於蔽也，既有蔽，則陷與離、窮相因而見矣。○愚謂心之所蔽者深，則辭之所遊者遠矣。○知言獨就詖、淫、邪、遁不好邊説者，亦是從告子説來。此章自此以上，節節大概都是與告子反者。蔡氏以爲是指楊、墨，以「好辨」章照起，固是。告子、楊、墨，概皆邪説也。

「生於其心，害於其政」云云

謂蔽、陷、離、窮之失，既生於心，不但發於言者有詖、淫、邪、遁之病而已，必且害於政，而所設施之間，大綱皆不是了。大綱既不是，則本根壞而枝葉隨，於是衆目俱差了，政事亦不必十分分先後，故注云：「又知其害於政事之決然。」不得似

❶「陂」，據文義當作「皮」。

生心、害政之先後矣。或生於心而害於政，或生於心而害於事，本無先後，害則一時俱害，此亦立言一時之不同耳。

○此「政」字不是有位者之政，有位無位，皆有政也，只是大綱所在。政之與事，猶有子言小事大事一般。○或問：「爲何『知言』章先説『害於其政』，『好辨』章先説『害於其事』？」曰：「此亦無説，必求其説，則鑿矣。蓋告子與楊、墨等是邪説，等是詖、淫、邪、遁也。非楊、墨之害先事而後政，告子之害先政而後事也。然究其至當歸一之説，則又似先政而後事者爲正。蓋大綱是大本所在，大本既受病，則其餘枝節可知，故先害政而後害事之説爲長。」

○饒氏曰：「孟子不欲以知道自謂，所以只説知言。」愚謂説知道又不如説知言之深，知道只是泛説知道理而已，知言則即人之言而探見其心術之隱處，蓋尤難也。能如是，則知道又不足言矣。○知言最是不易，故前注云：「知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不究極其理而識其是非得失之所以然也。」解得亦十分重。

○「生於其心，害於其政」，謂不但發於言之病而已也。○生之端微，發之迹著，試云「發於其心，生於其政」，則便不通。「好辨」章曰：「作於其心。」作，起也，其端亦微。

○蓋所謂知言，則只是知到其蔽、陷、離、窮而已。然蔽、陷、離、窮不止爲言辭之害，又爲政事之害，故兼及之。然朱子大注於下文却總之曰：「非心通於道，而無疑於天下之理，其孰能之。」則又似皆爲知言之事。豈以詖、淫、邪、遁之辭，實生

於心，既生於心，必害於政與事邪？曰：「未必然也。如此說，則是詖、淫、邪、遁之辭，害於政事矣。以爲辭之害政事，不如說心害政事。蓋心之病，一路發於言，一路發於政事，言病則政事亦病。孟子知言之極，所以知其蔽、陷、離、窮之害於政事者。何以知之？亦不過是因辭之詖、淫、邪、遁而知其心之蔽、陷、離、窮，即就此而并知其蔽、陷、離、窮之害於政事之必然耳。豈不亦是知言之事乎？如此說，則理意昭然矣。故孟子嘗曰：『聽其言也，人焉廋哉！』孔子亦曰：『不知言，無以知人也。』聖賢之知人，最憑言語，故孟子不曰『知道』，不曰『知心』，不曰『知人』，只説『知言』。然則所以知其蔽、陷、離、窮之生於心而害於政事者，非以其言而何哉！」○知言、養氣，亦要相通，觀「生於其心」一言亦可見。若養得其心之正，亦自無病。若非養得其心之正者，亦不能詳此病。

「聖人復起，必從吾言矣」

此句只帶「生於其心」四句，不連帶上四「知」說。大注云：「又知其害於政事之決然而不可易。」○「聖人復起，必從吾言矣。」所以明其爲理之必然也，非固自矜其言之必信也，故曰：「孟子，知言之極。」○其心明乎正理而無蔽，然後其言平、正、通、達而無病。○「明」字與「蔽」字相對，無蔽則亦無陷、離、窮矣。平、正、通、達與詖、淫、邪、遁相反。○其言平、正、通、達而無蔽。○平、正對偏、陂而言：正則不偏，平則不陂。通、達則不窮而離、遁矣。「言有詖、淫、邪、遁之四病，反之者獨言平、正、通、達，何也？」曰：

「平、正原其始，通、達要其終，而淫、邪之反者在其中矣。言之所以平、正者，以其心之平、正也。心之所以平、正者，以其理之平、正也。理之所以本平、正者，所謂『天然自有之中』也。天然自有之中在於人，人實得此理於心，則發於言者自平正而不偏陂，其終至於通達而無礙矣。是豈能於其所本然者，而有所加益哉！」○或問：「去蔽之道，當何如？」饒氏曰：「孔子嘗謂六言六蔽，皆基於不好學。欲去蔽者，當自好聖賢之學始。」○大注「又知其害於政事之決然」，不粘着「心」字者，承「知其心之失」言。抑又可見生於其心，非有詖、淫、邪、遁矣。倘是指詖、淫、邪、遁，則注云「又知其害於其政事之決然」，爲決一「言」字及一「心」字矣。

心通於道，而無疑於天下之理。○道以理之本體言，理以道之散殊者言。○「心通於道」，猶云「知命」也。「無疑於天下之理」，猶云「不惑」也。○知言，只就知詖、淫、邪、遁，亦猶孔子言恕，云「己所不欲，勿施於人」一般。蓋不欲勿施，則所欲者必以施於人矣。

○孟子知言，正如人在堂上，方能辨堂下人曲直。若猶未免雜於堂下衆人之中，則不能辨決矣。○問：「人在堂上，如何便能辨堂下人曲直？嘗見儘有巍然堂上，召一案數十人而鞫之，或連數日不得其曲直事情所在，而數十人之中，必有退而抑腕嗤鄙其不明，❶以爲此事只用提其端，斷某項用某言折某事，言之了了分明，直恨堂上之人不得其要領者。然則

❶「抑」，四庫本作「扼」。

堂上之人豈必皆能辨堂下人曲直，而雜於堂下衆人之中者，皆不能辨乎？抑以勢位言乎？」「非也。吾嘗觀此而有感矣。古者六德爲諸侯，三德爲大夫，其下凡有一才一善者，位皆稱之，所謂『自公卿而下，位各稱其德，終身居之得其分』者，所謂『小德役大德，小賢役大賢』也。其在堂上者，必其才其德宜在堂上；其在堂下者，亦必其才其德不得在堂上之人。程子此言，理之正而常者也，非只是以見識之超衆比在堂上，以見識之混於衆比在堂下而已。」○古者天子之射，其步遠於諸侯，諸侯之的，又遠於大夫。蓋其力量亦須過人，然後能服人也。五帝官天下，五帝亦以爲當然而已。使朱、均果足以負荷天下，堯、舜則以授之，亦何嫌哉？堯、舜亦不過爲天下主張箇公道而已，坐堂上以辨堂下人曲直而已。○謂之「人在堂上」，以其有超於堂下之人也；謂之「未免雜於堂下衆人之中」，以其見識只在衆人之列也。

「宰我、子貢善爲說辭」

○大概只是善辯。

「冉牛、閔子、顔淵善言德行」

然則「善爲說辭」者，亦淺矣。「善言德行」，「善言」字輕，「德行」字重。○「善爲說辭」，則是有言者不必有德；「善言德行」者，不期於有言也，有德者必有言也。○學到善言德行地位，難矣。所謂立言者，必須如冉、閔、顔之善言德行方是，方可傳後世。○丑於冉牛、閔子、顔淵，不曰「有德行」而曰「善言德行」者，承上文「善爲說辭」言，見得三子不但善爲說辭而已。其所說辭，又皆得於躬行心得之

餘者也。或曰丑之見，恐未及此。○問：「『冉牛、閔子、顔淵善言德行』，是亦兼言語、德行而有之乎？」曰：「丑之學識粗淺，蓋以爲只是善言德行而已，不能善説辭也。以此當孟子之善養氣。若以理言，則實是兼言語、德行。然公孫丑之見，不及此也。」○公孫丑所見，果尚粗淺，如下文孟子告以「乃所願，則學孔子」，則伯夷、伊尹於孔子，其高下已判矣。彼乃因「皆古聖人也」一句，而復問曰：「伯夷、伊尹於孔子若是班乎？」可見其學識所到。

「孔子兼之，曰：『我於辭命則不能也。』然則夫子既聖矣乎」

語意亦明説孟子勇於自任，故先説「孔子兼之」一句，《集注》若不欲分明提綴然者。○程子曰：「孔子自謂不能辭命者，欲使學者務本而已。蓋有德者必有言，孔子是何等盛德，乃獨短於言邪？其謙己者，所以勉人耳。」○「我於辭命」，此「命」字是「爲命，裨諶草創」之「命」。

「聖則吾不能，我學不厭而教不倦也」

饒氏謂學聖人之道不厭，以聖人之道教人不倦。今據《論語》注：「爲之，謂爲仁、聖之道。誨人，亦謂以此教人。」則可從饒説。○或曰：《論語》一章，或正是答子貢之問，而公西華應之，記者詳略不同耳。

○「學不厭」者，求以自明，故曰「知也」。「教不倦」者，推己及物，故曰「仁也」。「仁且智，夫子既聖矣」。夫孔子實既聖，而猶不敢當，爾遽以我爲既聖，惡！是何言。○「昔者子貢問於孔子曰：『夫子聖矣乎？』『仁且智，夫子既聖矣。』」愚每

讀此一段，以爲孟子既是不敢當「既聖」，則只宜引到「聖則吾不能」，或到「我學不厭而教不倦也」，亦可。今乃又引「子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。』」，却又自家推説「夫聖，孔子不居，是何言也」，爲不可曉。○一説是明孔子雖既聖，而猶不自聖，以見己之尤不敢當也。今宜從此説。

「夫聖，孔子不居，是何言也」

一段其實是自任，而固爲謙拒，殊不可曉。況下文又明言「願學孔子」，雖顔子亦所不安，則非自任以「既聖」而何？但不顯然自承耳。清每疑此一節。

「子游、子夏、子張，皆有聖人之一體」

朱子曰：「聖人道大而能博，如游、夏得其文學，子張得其威儀，皆一體也。惟冉牛、閔子、顔淵氣質不偏，義理完具，獨能俱有聖人之全體也。但未若聖人之大而化之，無限量之可言，故以爲具體而微耳。」○「具體而微」，謂其有全體。此「體」字，是「身體」之「體」，故曰「一體」，謂一肢也。「全體」以《噬嗑》、《本義》所謂「全體骨而爲之者」同。○孔門四科，猶乾道之四德，四德之元，統亨、利、貞，四科之德行，亦統乎言語、政事、文學，何也？有德者必有言，故冉牛、閔子、顔淵皆善言德行。又顔子，王佐之才，政事之長，何如？「博我以文」，則嘗「既竭吾才」，其文學又可知。冉牛、閔子雖無事實可據，然舉一亦可以三隅反矣。又曰：「冉牛、閔子、顔淵，則具體而微，信乎其兼言語、政事、文學矣。」○要之，孟子所就，雖猶不及顔子，然其所志已在孔子，則雖顔子亦在所舍矣。天台潘氏

曰：「是誠有不足於顏子者，蓋非不足於顏子，以顏子不幸短命而未至於聖人之域。」○又曰：「前輩云：『纔遜第一等事與別人，便是自棄。』古人之志，大率如此。然立志之後，須要力行以酬其志，不可徒有此志也。」

「『伯夷、伊尹何如？』曰：『不同道。』」

言與己不同道。蓋己之志在學孔子，則伯夷、伊尹亦爲不同道矣。下云：「乃所願，則學孔子也。」然則伯夷、伊尹，雖皆古聖人，亦未免爲不同道。曰「不同道」，就是「姑舍是」之意。如此說，方答得「何如」之問。「何如」者，言夫子肯處之否。曰「不同道」，則亦在所不處矣。故不必依「百世之師」章，說作與孔子不同道。○曰：「伯夷、伊尹何如？」曰：「不同道。」謂於己不同道。才見得非其所安，己之道便是孔子之道。「百世之師」章，作與孔子不同道。然孔、孟同道，與己不同道，便與孔不同道，與孔不同道，便與己不同道。○或曰：不要說與我不同道，言與我所願處者不同道也。其詞意近婉，此亦是一意。但孟子尚不如顏子，夷、尹亦不能過顏子，而孟子於顏子，亦曰「姑舍是」矣，何必曲爲婉轉。

「治則進，亂則退」

伯夷無「治則進」之實事，此只是伴說。蓋論「亂則退」，則治而進必然矣。❶《易·文言》乾初九曰：「樂則行之，憂則違之。」初九只是憂違，曷嘗有樂行之事？其並舉言者，正是此例。○又問：「伯夷何以見其治則進？」曰：「如文王

❶「治」，原作「冶」，今據嘉靖本、四庫本改。

作興，曰：『盍歸乎來！』」曰：「非也。此所謂來就養，非求仕也。」○「可以久則久」，久於其國也。○「可以速則速」，去之速也。○問：「仕止、久速，如何分？」曰：「仕止以出處言，久速以去就言。『危邦不入，亂邦不居』，去就也。『有道則見，無道則隱』，出處也。故曰：『去就之義潔，出處之分明。』或遠或近，或去或不去，亦然。方知聖賢言語之精密。」「『伯夷、伊尹於孔子，若是班乎？』曰：『否云云孔子也。』」

不知是從仕止、久速各當其可上說，抑以事功上說？若止以仕止、久速各當其可上說「自生民未有孔子」，則自生民以來聖人，不止都是伯夷、伊尹之倫耳。伏羲、神農繼天立極之聖，皆是時乘六龍以御天，先天弗違，後天奉天時者，其處孔子之地，獨不能仕止、久速各當其可乎？況舜嘗耕于歷山，陶于河濱，漁于雷澤，此亦時止而止也。及膺堯之薦，於是納于百揆，賓于四門，以至於受禪爲天子，若固有之，是豈當孔子之時，不能爲孔子之事，而謂自生民未有如夫子之仕止、久速各當其可者乎？惟以事功言，則群聖之功，止於一時，而孔子之功，垂及萬世，所謂「仲尼以萬世爲土」者。❶ 蓋孔子之功，所以集群聖之大成，一世用之，一世之治也；十世用之，十世之治也；百世、千世，以至萬世用之，則百、千、萬世之治也，皆其功也。如此說，則誠有群聖所未有者，此程子事功之説，所以最爲有功也。然此等事功，亦非堯、舜不能爲，夫

❶「土」，原作「上」，今據嘉靖本改。

子獨能爲之，乃其所處之時不同故耳。使堯、舜若當孔子之時，道既不得行於當時，則亦必將集先聖之大成以垂法萬世無疑矣。若使孔子得爲堯、舜，亦無此事功矣。而謂夫子之聖，實有盛於堯舜乎？〇「自生民以來，未有孔子也」。此句似只承上節仕止、久速之各當其可而言，然以下文「敢問其所以異」數段證之，則又是以事功言。大抵孔子只是一箇孔子，自古聖人則自羲、皇、堯、舜以至伯夷、伊尹、柳下惠之儔，皆古聖人也。以孔子之時中言之，則伯夷、伊尹、柳下惠等數聖人所未有。以孔子之事功言之，則羲、皇、堯、舜等群聖人所未有。蓋孔子一身，其時中之道，既集伯夷、伊尹之大成，而其事功之盛，又集堯、舜、禹、湯群聖人之大成也，故曰兼說爲盡。

〇「自生民以來，未有孔子也」。以出處言之，則仕止、久速各以其時，既爲伯夷、伊尹所未有。以事功言之，則刪述六經，垂功於萬世，又爲堯、舜等群聖人所未有。信乎「自生民以來，未有孔子也」。

〇雲峰曰「『姑舍是』者，孟子以顏子具聖人之體而未極其大，故欲學其大。曰『不同道』者，孟子以伯夷、伊尹有聖人之德，而未極其全，故欲學其全者」。

「『然則有同與？』曰『有』」云云

「以百里而王天下，德之盛也」。苟非其德之盛，安能以百里而王天下邪？德之盛，則近悅遠來，所謂「仕者皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野」矣。

「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不爲也」

朱子曰：「以其讓國而逃，諫伐而餓，非道義，一介不取與觀之，則可見。」〇「行

一不義，殺一不辜，而得天下，不爲也」。
況於枉尺直尋乎？

「得百里之地而君之，皆能以朝諸侯而有天下」

不以土地甲兵之力也，德何盛哉！其處心之正，雖使行一不義，殺一不辜，而可以得天下，亦不肯爲，則其心之正爲何如！此無實事，不如此說，無以表其德之盛，心之正處。此孟子之所以爲善辯。根本節目之大者。○新安陳氏曰：「『德之盛』，根本之大也。『心之正』，節目之大也。」○蓋聖人之所以得爲聖人者，根本全在德上，故德之盛爲根本之大。然取與之際，最是大節目處，假使行一不義，殺一不辜，所失者如此其小，而可以得天下，所得又如此其大，彼亦不屑爲之。其存心之正如此，故曰：「心之正爲節目之大也。」○問：「根本節目分否？」曰：「分。」「何以言之？」曰：「凡一草一木，根本自是根本，節目自是節目，二者既不可混而爲一，則於此借言之，獨無分乎？故分如上。根本節目之外，乃爲枝葉。」

「敢問其所以異」

「宰我、子貢、有若，智足以知聖人」，分明是高明了，然縱使其汙下而不高明，諒亦不至阿其所好，而空譽之。夫雖汚下，尚不至於阿所好，則其言之可信也明矣，故曰：「明其言之可信也。」○三子者之言，本出一時已見，而萬世之下無異詞焉，益以見其智之明也已。

「以予觀於夫子，賢於堯、舜遠矣」

夫子推明群聖人之道，以垂後世，一世用之，則夫子一世之治功也；十世用之，則

十世之治功也；百世用之，則百世之治功也；千萬世用之，則千萬世之治功也。以此言之，其理賢於堯、舜且遠，亦宜矣。○程子曰：「語聖則不異，事功則有異。」此程子之言，最爲有理，但亦未審宰我本意，果是如此否。如下條子貢云「自生民以來，未有夫子也」，有若曰「自生民以來，未有盛於孔子也」，亦盡以事功言乎？抑又是宰我、子貢、有若自見夫子之聖，而不及見羲、皇、堯、舜之聖，故以爲前此所未有乎？周人謂武王克商之功，于湯有光，然以今觀之，武之功亦未必過於湯也。如伊川謂明道曰「孟子之後一人而已」，而後人稱邵子、朱子亦皆謂秦漢以來一人，又何其一人之多耶？愚此疑人，未有不以爲狂妄者。清以爲群聖人之道，皆盛行於當時，而寢微於其後，獨吾夫子之道，雖湮晦一時，而愈章明於後世。吾夫子之道明，則群聖人之道亦隨之以不墜矣。此天下之所以通祀夫子，而共宗其道，無或間然者也。由漢至今世，振一世則後乎千萬世可知矣。

「見其禮而知其政，聞其樂而知其德」

○此是子貢「由百世之後，等百世之王」的訣子，言今日見其所遺之禮，而可以知其當日之政；今日聞其所遺之樂，而可以知其當日之德。在當日者既與其人俱往矣，而禮樂之遺於後者，尚未與之俱亡，固可即此而推之。○問：「見禮知政，聞樂知德，是謂夫子，是謂他人？」朱子曰「是大概説之。大凡」云云。○如舜之德，性之也；武王之德，反之也。皆於其樂見之。政乃其施於外者，德乃其得

於中者。○或以德爲功及物者，依上節事功例也。曰：「此處甚難解，有子之言未必主於事功，雖宰予之言，亦未必然也，顧今人未之信耳。程子事功之說極爲有功，但虛心平氣而玩宰我、子貢、有若之言，則似有未盡然者。」曰：「然則夫子之德，果亦有過於堯、舜群聖人者乎？」曰：「不然也。」「然則三子者，何以言之？」曰：「孔子之德，雖亦不過堯、舜，而三子者，親覩夫子之聖而知之真，至於堯、舜，則不及見，其謂夫子爲尤盛於堯、舜，固亦宜也。」○「然則夫子亦有樂乎？」曰：「有。子與人歌，擊磬於衛，弦誦於陳，皆樂也，不必謂『只和便是樂』，爲『聞』字說不去。」

○「見其禮而知其政」云云，孔子亦在其中。子貢所以知夫子爲生民以來所未有，亦以此耳。如「夫子溫、良、恭、儉、讓」，「在鄉黨而恂恂」，「入公門而鞠躬」之類，此皆夫子之禮也。禮之行於身者，無過不及，周旋中度如此。此其見於設施者，順天理、合人情，無偏無陂，有紀有綱，可知矣，故曰：「見其禮而知其政。」蓋必有所謂「立之斯立，綏之斯來，動之斯和」者。

○心和則氣和，氣和則聲和，天子之樂，雖無所考，然必有聲氣之中和，節奏之克諧，有所謂「始作翕如，縱之純如、皦如、繹如」者。於此味之，則其德之盛，中正和樂，粹然無偏倚駁雜之弊，亦可知矣。

○凡人皆然，不但王者。今人但於禮度之間，從容中節，是必有設施措置者矣。此理可必。

○但其發於辭氣之間，音吐洪亮而氣調

平和，則其所存，斷然可知。甚矣，子貢之高而精也，宰我、有若之言，俱不到此。

「有若曰：『豈惟民哉！』」

有若本意，只是就民類言，其曰「麒麟之於走獸，河海之於行潦，類也」，特用以比況耳，故下即承之曰「聖人之於民，亦類也」，以終首一言之意也。而下又繼之曰「出乎其類，拔乎其萃」，只承「聖人之於民，亦類也」說，不必兼麟、鳳、山、海。須觀其意之所主。蓋既露出「聖人之於民，亦類也」，則不必復粘泥着麟、鳳、山、海矣。彼皆客辭客意也。○「出於其類，拔乎其萃」二句，「言自古聖人，固皆異於衆人也」。

○此二句似重要，當依出潛離隱，「咸其股」、「執其隨」之例看。「拔乎其萃」，又是形容申明那「出於其類」一句也。程子曰：「孟子此章，擴前聖所未發。」○依程子他日謂「橫渠《西銘》與孟子性善、養氣之論同功」，則是「擴前聖所未發」者，只謂養氣，而小注乃曰：「指養氣與知言而言也。」蓋聖人復起，必從吾言之意，亦見是發前聖所未發。○雲峰小注所謂「闢異端，承聖道」云云者，全不可憑。

「以力假仁者霸」章

此章論王霸之辨最爲深切而著明。蓋王伯之辨，只是誠僞之分。王者、伯者，其操術固有誠與僞之異，而人之應之者，亦隨其所感而異。然則天下之理，其得失可以坐判，而有世道之責者，宜知所自擇矣。○此章「仁」字宜以「天理之公」言。

○孟子意謂人有恒言曰王伯，究其所以爲王伯者，何也？如本非有爲仁之真心，乃以其土地、甲兵之力而借事以爲仁

者，斯則伯矣。然伯者由來，必有大國，苟非大國，則無其力；無其力，則亦無其仁也；無其仁，則亦何以能霸哉！若夫理得於心之謂德，自吾之得於心者推之，無往而非仁，鑿鑿乎皆濟人利物之實事也，斯則王矣。王者之仁，只自胸中流出，無假於外，故王不待乎大國矣。如湯以七十里而王，文王以百里而王，何待於大哉！〇「王」字或讀如字，或讀去聲，未知孰是。

〇按此章言王伯之辨，❶只讀如字亦可，謂以力假仁者是伯也，以德行仁者是王也。蓋仁一也，有假於外者，有出於中者。若作去聲，則是謂以力假者伯諸侯，以德行仁者王天下。讀作去聲爲是。若「王伯」字相連，則平聲。〇王則朝諸侯以有天下，伯則挾天子以令諸侯，而其名實俱不同。大抵行伯道而伯，行王道而王，此「王」字亦平聲。謂以力假仁者是伯，便只是伯諸侯而已。謂以德行仁者是王，便是王天下者，義亦兼之。蓋其道如此，則其功効亦如此，所謂行伯道而伯，行王道而王也。

「湯以七十里，文王以百里」

若據此二句，則似讀去聲，又較明白易直。蓋「湯以七十里，文王以百里」下面，無「而王」二字，是得上面是去聲。然以「行王道而王」一句例之，則皆平聲，但義不同耳。更以質諸高明者。〇此處若讀作去聲，則上章「雖由此伯王不異矣」，亦當作去聲，而大注所謂「如此而成伯王之

❶「按此章言王伯之辨」，嘉靖本在上「未知孰是」下，其下另爲一段。

業」與此章注「論王伯者多矣」，「王」字自爲平聲。前篇「寡人之於國也」章注曰：「凡有天下者，人稱之曰王，則平聲；據其身臨天下而言曰王，則去聲。後皆放此。」則王讀作去聲爲長。○「以德行仁者王」，朱子曰：「這『德』字説得來闊，是自己身上事都做得來，是無一不備，所以行出來便是仁。且如湯『不邇聲色，不殖貨財』，至『彰信兆民』，是先有前面底，方能『彰信兆民』，救民於水火之中。若無前面底，雖欲救民，不可得也。」

○按《書·仲虺之誥》曰：「惟王不邇聲色，不殖貨利。德懋懋官，功懋懋賞。用人惟己，改過不吝。克寬克仁，彰信兆民。」又《泰誓》曰：「亶聰明，作元后。」蓋聰明亦得於心者，元后作民父母，其所行者，固皆仁也。○饒氏曰：「齊問罪於楚，以尊周爲主，其事屬義，孟子不説假義，却説假仁。蓋仁包五常，言仁則義在其中。如『伐原示信，大蒐示禮』，皆是假仁處。」○愚按饒氏引『伐原示信，大蒐示禮』，謂『假仁』字兼義、禮、智，固是。但詳左氏本旨，則示信、禮於「以力假仁」及大注中「假借其事以爲功」、「以力服人，非心服，力不贍」等語，俱不切。○按：「假借其事以爲功」，如救邢存衛、定襄王、定王世子之類，方是假仁之功。然此非以其力，亦不能糾合一時諸侯以爲此事。蓋其心不信於人，故須以力驅之耳。如湯征自葛始，天下信之，則不同矣。

「以力服人者」一條

○此節又是解上節之意，言伯者之所以必有大國，與王者之所以不待大者，其故何也？蓋一是以力服人，一是以德服

人。「以力服人者」，其人則既服之矣，然「非心服也」，乃爲「力不贍也」。此非有大國，則人得以力拒之矣，是故「必有大國」也。若夫「以德服人者」，非有所强也，乃其「中心悦而誠服也」，如七十子之服孔子」，至於困厄流離而不舍去者，孔子豈有名位勢力以驅之哉！信乎其爲以德服人者矣。故詩云：「自西自東，自南自北，無思不服。」此即以德服人之説也。王之不待大也，可見矣。

○「以力服人者」，謂以力得人之服也，非謂用這力去服那人也。義亦小異，當辨。

○「以力服人者，非心服也，力不贍也」。苟非大國，則彼之力亦贍矣。○下條虚空突出「以力服人」、「以德服人」字。蓋上文已藏得有「以力服人」、「以德服人」意了。如「富與貴，是人之所欲也」一條，雖未露出「仁」字，然「於富貴則不處，於貧賤則不去」，這便是仁了，故下文即承之曰：「君子去仁，惡乎成名。」與此相同。○「伯必有大國」，端的是以力服人。「王不待大」，端的是以德服人。

○「七十子之服孔子也」。自古帝王得人之心悦誠服，如成湯之東征西怨；文王之「虞芮質成」；武王之「八百諸侯不期而會」；堯之崩，百姓如喪考妣三年；舜之所居，一年成聚，三年成都，天下悦而歸己；與夫諸侯朝覲、訟獄、謳歌者，不之堯之子而之舜、禹，孰非心悦誠服乎？而必獨以七十子服孔子爲譬者，蓋孔子布衣耳，初無勢力位號，又當時亦極流離困苦，而七十子咸心服之而無所强，此尤可見其心悦誠服處，故朱子曰：「七十子之服孔子，至於流離饑餓而不去，此又非

有名位勢力以驅之也。孟子真可謂長於譬喻矣。」〇「無思不服」，言無不心服也，故《詩傳》云：「無思不服，心服也。」蓋本《孟子》，與《中庸》「神之格思，不可度思」之「思」不同。〇王伯之辨，誠僞之分，只是「德」、「力」二字。〇不可謂上節是言「王伯之心，誠僞不同」，下節是言「人之所以應之者，其不同亦如此」。蓋下節「以力服人」、「以德服人」，「德」、「力」二字，便是王伯之誠僞矣，不用於上節取索也。下節正是申解上節之意。〇齊桓公伐楚，陳大夫轅濤塗謂鄭大夫申侯曰：「師出於陳、鄭之間，二國必甚病。若出於東方，觀兵於東夷，循海而歸，其可也。」言免二國供給之擾。申侯曰：「善。」濤塗以告，齊侯許之。申侯見，曰：叛濤塗也。「師老矣。若出於東方而遇敵，懼不可用也。若出於陳、鄭之間，共其資糧扉屨，其可也。」齊侯悅，以申侯爲忠，與之虎牢，邑名。執轅濤塗。以誤軍。是年冬，叔孫戴伯帥師，會諸侯之師，侵陳。討其不忠之罪。陳請成，歸轅濤塗。以此事觀之，則知當時厭苦齊桓，與「奚爲後我」者，天淵懸隔矣。

「仁則榮，不仁則辱」章

預收賢能以實吾國，一旦國家可以有爲，則遂及時而使賢者能者各効其力，以明其政刑，則吾仁矣。如是則雖大國，必畏之矣。仁則榮，理固然也。〇或謂「明其政刑」處，不要入「賢」、「能」。然則仁君自理會乎？且上言「賢者在位，能者在職」，欲何爲？曰：「《集注》既言之矣。『賢者在位』，則足以正君而善俗。『能者在職』，則足以脩政而立事，是也。」曰：

「既是『正君』、『善俗』、『脩政』、『立事』矣，又何爲至此方曰『及是時，明其政刑』？且上注兩『足以』字好看，是未見於『脩政』、『立事』，然既有其人，則已足以『脩政』、『立事』。『正君』、『善俗』亦然。且『正君』、『善俗』亦不是空坐無爲者，『政刑』二字盡之矣。」○貴德，能尚德也。士則指其人而言之，賢，有德者。才，有能者。士則指其人，指有德之人也。「德」字單言則兼才，才亦是德之用，如「才難，不其然乎」，才亦兼德。下句「賢者」、「能者」，皆士也。五命中有云：「尊賢育才，以彰有德。」○或者以爲賢者尊之，才則育之而已，是何也？賢有德，故特尊之以彰有德也。此說最鄙。蓋此「德」字，兼賢才也。必如其說，則此一命，桓公不爲當時諸侯不用賢才設，只是爲諸侯待賢才無分別說，恐非本旨。蓋尊賢育才，與養老慈幼，無忘賓旅，均一類也。

○依《大全》當作兩樣人。饒氏說以能爲賢者之能也，居是位則有是職然者，則并合說，亦未爲孟子本意。但其謂「如此說，則賢是箇無能底人」，亦是。蓋賢者未必無能，但以人君所以處之者所重在德，故置之尊位以正君、善俗。有德固可兼夫才，有才者未必有德。如爲宰相亦有宰相之事，爲三公亦有三公之職，豈皆不任事耶？但其所重在德耳。○「賢者在位」，尊賢也；「能者在職」，使能也。「在位」、「在職」自不同。○《離騷經》首篇第三條「又重之以脩能」，注云：「能，獸名，熊屬，名力，故有絕人之才者謂之能。」○當以下文「及是時般樂怠傲」相對

看。問：「何以必及國家閒暇，乃明其政刑也？」曰：「戰國之時，七雄虎視，無日而不干戈之逞，無歲而不城野之爭，國家多事，常是危急存亡之秋，故孟子有此云。彼般樂怠傲者，方其未閒暇時，亦不得以般樂怠傲，故云『及是時』。」

「《詩》云：『迨天之未陰雨，云云侮予。』」《鴟鴞》四章，此其第二章。

○此章亦爲鳥言，我及天未陰雨之時，而往取桑根以纏綿巢之穴隙，使之堅固以備陰雨之患，則此下土之民，誰敢有侮予者，亦以比己深愛王室，而預防其患難之意。故孔子贊之曰：「爲此詩者，其知道乎！能治其國家，誰敢侮之。」輔氏曰：「疑當時流言，必以爲周公平日勤勞，皆是自爲己謀，故今攝政而欲不利於孺子耳。故周公言此，以曉成王也。」○此出《鴟鴞》之詩，然所謂鳥，非指鴟鴞，鴟鴞，鳥之害也。以「迨天之未陰雨」比及時以「徹彼桑土」，「綢繆牖户」比「明其政刑」，以「今此下民，或敢侮予」比「雖大國必畏之」。○「今此下民」，注曰「在下之人」，《詩傳》曰「下土之民」，一也。蓋鳥之巢在民居之上，故曰下民。○其實鳥雖善爲巢，下民無知者將莫如之何耶？以意逆志可也。大抵纏綿根固，則能免於兒輩射擊崩頹之患而已。爲鳥言：向未有巢時，每被人驅擊。今既有巢可安，人莫我奈何矣。○「或敢侮予」，「或」即下句「誰」字也。

「爲此詩者，其知道乎」

「知道」，只是知道還他，不要說是治國平天下之道。蓋率性之道，亦道也，治國平天下之道，亦道也，但不宜先說出，下文

「能治其國家，誰敢侮之」，道斯在矣。知道云者，其知此而已。「知道」是通套字，雲峰之說稚也。

「今國家閒暇，及是時般樂怠傲」云云

《正韻》：「般，旋也，運也。」般樂，蓋樂而又樂，樂而忘返，故有般旋之意。此所謂縱欲也。怠，惰也。傲，恣慢也。此所謂偷安也。般樂以動言，怠傲以靜言。○饒氏曰：「般樂則不暇明其政刑，怠傲則不暇貴德尊士。」此說不必從。與上文對反置矣。○「般樂怠傲」，不恤政刑也。不恤政刑，無求於賢才，而惟姦諛是崇是用矣。自與本文相反對，不必如饒氏所分。

「禍福無不自己求之者」

「禍福」，榮辱也。「自己求之」者，仁不仁也。「今此下民，或敢侮予」，亦做鳥說，故曰：「予，鳥自謂也。」

「《詩》曰：『永言配命，自求多福。』」

《詩·大雅·文王》之篇第六章曰：「無念爾祖，聿脩厥德。永言配命，自求多福。殷之未喪師，克配上帝。宜鑒于殷，峻命不易。」○傳云：「聿，發語詞。」言欲念爾祖，在於自脩其德，而又常自省察，使其所行無不合於天理，則盛大之福，自我致之，有不求而自得矣。」

○言，猶念也。大抵言者心之形，念之所在也，故解之爲念。凡人所存所念，往往於言語間見得，心存在於是，則其言亦不覺出於是。不曰「永念配命」，而曰「永言配命」，亦見古人心口如一之意。○命，天命，《詩》作「天理」。

「《太甲》曰：『天作孽，』云云可活。』」

《皇極外篇》第三十一板曰：「天之孽十之一，猶可違；人之孽，十之九，不可

違。」〇天作孽，如水火、盜賊之災，誠猶可避。至於放僻邪侈以陷乎罪，姦盜詐僞以失其身者，是真無所逃於天地之間，而舉天地之間，皆爲牢獄也。

「尊賢使能，俊傑在位」

賢者尊之，能者使之，便是俊傑在位處。俊傑在位，言在位皆非掊克庸劣之徒也。〇俊傑即賢才，故曰「才德之異於衆者」，以其異於衆，故曰「俊傑」。

「市，廛而不征，法而不廛」「市」字微讀，不與「廛」字相連。

「關，譏而不征」「關」字微讀，不與「譏」字相連。

「耕者，助而不税」「耕者」與「市」、「關」字一例。「助而不税」與「廛而不征」一例。

「廛，無夫里之布」「廛」字與上條「市」字、「關」字、「耕者」一例。大注：「市宅之民，已賦其廛。」此「廛」字帶「賦」字，又與本文小異。

「天下之士」，民中俊秀。〇「天下之商」，在市曰商。〇「天下之旅」，在途曰旅。〇「天下之農」，以耕曰農。〇「天下之民」，以居曰民。其實民未必不爲農與士、商，亦未必不爲旅。

「市廛而不征，法而不廛」

市與廛亦不同。市是大統言，廛是市中列肆，故曰「市宅也」，官爲之者。

「法而不廛」此句題目難做，要記。《周禮・地官・司市》曰：「司市掌市之治教、政刑、量度、禁令。」以叙次分地而經市。〇以陳肆辨物而平市。〇以政令禁物而均市。〇以量度成價而徵儥。音育。〇以質劑結隨反。結信而正訟。劑，齊也。質劑，謂兩書一札而別之也。若今手下書，言保物要還矣。〇以賈民禁僞而除詐。〇以刑罰禁虣皮告反。而去盜。〇以泉府同貨而斂賒。〇大市，日仄與昃

同。而市，百族爲主。○朝市，朝時而市，商賈爲主。○夕市，夕時而市，販夫、販婦爲主。○蓋逐末者多，則廛以抑之，少則不必廛也。多少以貨言。○後篇有曰：「古之爲市者，以其所有云云。征商自此賤丈夫始矣。」此可見「廛以抑逐末之多者，而少者不必廛」之意。○「逐末者多，則廛以抑之」者，爲其厚於利也。○「少則不必廛」者，官爲廛以居之，亦不取其廛之税也。○問：「市廛，此市在何處？」曰：「此都邑之市。國都如井田樣，畫爲九區，面朝背市，左祖右社，中一區，君之宮室。宮室前一區爲外朝，朝會藏庫之屬皆在焉。後一區爲市，市四面有門，每日市門開則商賈百物皆入。惟民入，公、卿、士、大夫皆不得入，入則有罰。市官之法，如《周禮·司市》平物價、治争訟、譏察異言異服之類。左右各三區，皆民所居。外朝一區，左則宗廟，右則社稷。此國君都邑規模之大概也。」左右各三區，皆民所居，此是「廛無夫里之布」之「廛」。

都邑之圖		
民廛	右社 前廟 左祖	民廛
民廛	公宮	民廛
民廛	後市 廛	民廛

後市之廛，是「市廛而不征」之「廛」。市四面皆有門。

「廛而不征，法而不廛」之「廛」，是活字。「廛無夫里之布」之「廛」，是死字。

「廛無夫里之布」

《周禮》之「宅不毛者，有里布」，❶「民無職

❶「之」，嘉靖本、四庫本無。

事者，出夫家之征」。《孟子》本文「夫里之布」，「布」字内附帶「征」字。《周禮》「夫家之征」，「征」字内亦附帶「税」字。正是一例。不可謂廛無夫與里之布也，不可謂民無職事者出夫之税與家之征也。○「廛無夫夫，家。里之布」，征税。「夫」字内附有「家」字。「布」字内附有「征」字。「征」字内又附有「税」字。○「宅不種桑麻者」，此主宅内言，謂荒其地也。○「民無常業者」，此主游手游食言。「常業」，謂工之作，商賈之貿遷貨財也，不兼士之學言。只指市宅之民，亦似不兼農言，故小注載鄭氏曰「宅不毛者，出里布。農不耕者，出穀粟。無職事者」云云。上條自有士農。

○有布縷之征，粟米之征，力役之征。「一里二十五家之布」，布縷之征也；「一夫百畝之税」，粟米之征也；「一家力役之征」，則力役之征。征也名色，❶只有三項，至今亦只是此三項，如方物之類，則皆附在布縷之征内也。

○夫里之征，先王設此本以罰游惰之民，非常賦之制也。如市宅之民，已賦其廛，猶爲常制。今既廛之，又令出夫里之布，不以爲罰，乃以爲賦，戰國之君，蓋亦不復知夫里之布之所自來矣。可嘆哉！

○「今戰國時一切取之」，謂「一切取」者，謂其不問其宅之毛不毛與常業之有無，而一切取其夫里之税也。

○閭師凡無職者，出夫布，此不是罰。解曰：「凡無職者，一而已。載師出夫家之征，閭師止言出夫布，何也？載師承上

❶「也」，嘉靖本作「之」。

文『宅不毛』、『田不耕』之後，乃示罰之法也。閭師承上文『九職』、『征民』之役，乃常法也。均、無職之民，而待之有二法，何也？蓋古人於游惰不耕及商賈末作之人，皆於常法之外，別立法以抑之。如關市或譏而不征，或征而不譏者，常法也。征者，所以抑之也。閒民或出夫布，或并出夫家之征。夫布其征也，并出夫家，所以抑之也，罰其無職也。」

○所謂「布縷之征」、「粟米之征」、「力役之征」，是惟正之供者，常法也。此所謂「一里二十五家之布」、「一夫百畝之稅」、「一家力役之征」，却是先王所設，以警游惰之法，非常制也。後之暴君汚吏，乃承之以爲常制之名色，遂使民不聊生爾。

或曰：「恐只是此三者之稅。前所謂『布縷之征』、『粟力之征』、『力役之征』，恐不復行矣。」曰：「於不當取者且取之，其當取者，固有遺而不取乎？豈孟子欲諸侯爲貊道乎？」○《文獻通考》卷之十《户口考》篇「載師凡民無職事者，出夫家之征」，注：「夫稅者，百畝之稅；家稅者，出士徒、車輦，給徭役。橫渠張氏曰：『夫家之征，疑無過家一人者謂之夫，[1]餘夫竭作，或三人，或二人，或一人，或一家五人謂之家。』」

○馬端臨曰：「云云。夫家解當如橫渠之說。鄭注謂令出一夫百畝之稅，一家力役之征，重并出邪？抑是只一夫則使出百畝之稅，則無田而所征與受田者等，不幾於太酷乎！」若有餘夫，或五口以上，則令出一家力役之征耶？曰：「大抵

[1]「無」，原作「太」，今據《張子全書》及《文獻通考》改。

布以里計，稅以夫計，力役以家計。家者，八家同井之家也。有夫便有家，如此看，則是未免并出也。蓋罰其游惰，不得不重不嚴也。如《酒誥》，酒之刑亦甚重。」

○「市廛而不征」之「廛」，就市上廛之，故曰：「廛，市宅也。」此是「前朝後市」之「市」。「廛，無夫里之布」之「廛」字，「願受一廛而爲民」之「廛」也。蓋在田與在邑之宅也，故下自云：「天下之民，皆悦而願爲之氓矣。」前主商言，此主民言，其《集注》云「市宅之民，已賦其廛」者，言其在市宅有賦，則非宅不毛與無職事者矣。豈應復令出此夫里之布哉！前條解曰「廛，市宅也」，此節則仍之，不別解廛義，爲可疑。

○一說：雖均爲市宅，但彼是商之市宅，此是民市宅，似較明白。○一說：市謂都邑之市，兼在田、在邑者說，不是。○二「廛」字大抵不同。蓋在市之廛，貿易之所也，似難責以種桑麻。且在市爲商，便非無職事者矣。

○總只是一箇廛。廛是民所居以爲市者。先王之時，逐末多者，上則廛之而不征，其小者則惟法而不廛。至戰國時，不復問其逐末之多少，一概皆廛之矣。既廛其居，又征其貨，又以額外所罰游惰者之夫里之布爲常額而併取之。非惟受在市一切之賦，又併出在田無名之征。蓋《周禮》「宅不毛者，有里布；民無職事者，出夫家之征」，此決然指市宅之民。蓋一在市宅，便是爲商，爲商便是有職事，有職事便難責以種桑麻矣。戰國時都不問，但見前時有此名色，便以爲名而賦於民。在市曰商，在野曰農。今出此

夫里之布謂之民，則廛宜不爲市，而亦非在野者，甚不可曉。按《滕文公》注曰「廛，民所居也」，似亦可爲市，故曰：「文公與之處，其徒數十人皆衣褐、綑屨、織席以爲食。」則其自市亦可見。蓋是就居民之有貨市者以爲廛，而不征其夫里之布也，故又曰：「民，野人之稱。」然則「市廛而不征」之「市」，與「廛無夫里之布」之「廛」，固自有分。

「信能行此五者」

此五條且條舉王道，而言其理如此。此則言當時人君，誠能云云。○一說：上五條言王者「尊賢使能」，則天下之士歸；「廛而不征」、「法而不廛」，則天下之商歸云云。末則言今之人君誠能云云。「鄰國之民，仰之若父母」，吾爲其父母，則彼爲吾子弟矣，率子弟以攻父母，其誰能舉之？

「人皆有不忍人之心」

「不忍人」，「忍」字是反字。❶饒氏謂人心慈愛惻怛，才見人，便發將出來，更忍不住者，非是不忍人，不忍害人也。○「天地以生物爲心，云云之心以爲心」。天地無心而成化，此何以云「以生物爲心」邪？曰：「天地別無勾當，只是生物而已，則其所主宰者在此，此便有心之道。畢竟天地之心，不得似人之心靈活，何也？動物則有知覺，故其爲心也活，靜物便不如此矣。此動靜之分也。草木亦是靜類，不能運動。」或曰：「水，動物也，何以亦無心？」曰：「水對山則爲動，其實亦靜也。其流行澎湃，衝激號鬧者，勢

❶「反」，嘉靖本作「歹」。

之所激也。其潮汐者，氣之嘘吸所使也。草亦隨風而動耳。」○春生、夏長、秋收、冬藏四者，若作陰陽對看，則春、夏主生，秋、冬主殺，《復》所謂「復見天地之心者也」。若天地別無勾當，惟以生物爲事。春、夏、秋、冬，往古來今，生意流行，則春、夏主生，秋、冬主成，同歸於生物也，所謂「維天之命，於穆不已」者也。天地生物之心，只是元、亨、利、貞。

○真氏曰：「天地造化，無所作爲，往古來今，生意周流。萬物從天地生意中出，故物物皆具此理。何况人爲最靈，宜乎皆有不忍人之心也。」○「天地以生物爲心」，究竟亦只是氣，即乾元、坤元也。「天地無心而成化」，以其有生生之理在也。○問：「『人皆有不忍人之心』，是說性，是說情？」曰：「是亦情也，故下條解『怵惕惻隱』云：『此即所謂不忍人之心也。』又曰：『因論惻隱而悉數之，則與不忍人之心一類也。』」

○「人皆有不忍人之心」，此一句兼四端。此一章重擴充。此章有一節當做大旨看。自「所以爲人皆有不忍人之心者」以下，總是申說「人皆有不忍人之心」。自「凡有四端於我者」以下，是說人當如先王有以推不忍人之心。前只言「不忍人之心」，後兼言四端，分明仁統四德。前是專言之仁，後是偏言之仁。

「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣」

「全體此心，隨感而應」，「由仁義行者也」，不待着力察識而擴充之。察識、擴充，「其次致曲」者也。「有不忍人之心，斯有不忍人之政矣」，是自然能充者也。看「斯」字最緊。○「先王有不忍人之心，

斯有不忍人之政」者，胸中無一物以障之，故天理自然流出，無壅蔽也。衆人雖有不忍人之心，然物欲害之，則爲他隔着，流不出來矣。故「人皆有所不忍」，而又須「達於其所忍」也。「達之於其所忍」，則須察識、擴充。

惟聖人全體此心。○「全體」字與上文「物欲害之」一句相反，照本文「先王有不忍人之心」，此一句無全體意。朱子解之，以爲先王有不忍人之心，何以便有不忍人之政耶？先王全體此心，無物欲之害故也。此朱子釋經之法。

物欲害之，存焉者寡，故不能察識而推之政事之間。○此是「先王」上照出「惟聖人全體此心，隨感而應」，則自無用於察識而推之矣。○大注「故不能察識而推之政事之間」，此「政事」衆人俱有，❶與「發於其政，害於其事」之「政事」同。

「治天下可運之掌上」

蓋「以不忍人之心，行不忍人之政」，則「老者衣帛食肉，黎民不饑不寒」，然而天下不治者，未之有也。○「人皆有不忍人之心」，此句如云「人皆有之」。「先王有不忍人之心」，此條如云「賢者能勿喪耳」。非爲先王詳也，故下條即接之云「所以謂人皆有不忍人之心者」，不然是隔着「先王」一段了。

「所以謂人皆有不忍人之心者」「孺子」之「孺」，稚也。

「怵惕、惻隱」四字，「不忍人之心」之目也，其形容也，怵惕在先。

程子曰：「滿腔子是惻隱之心。」此句何

❶ 「政」，原作「攻」，今據嘉靖本及上下文改。

以不首引「在人皆有不忍人之心」之下而至此方引出？曰：「引之於此，以其滿腔子是惻隱之心，隨感輒發，有不容遏者。朱子所謂『纔觸着便是這箇物事出來，大感則大應，小感則小應』。」〇腔子是指身，不是指心。滿身都是這生生之心所在也，故曰：「惻隱之心，人之生道也。」凡知痛癢處都是仁。「腔子」是活套字，不指竅子也。朱子曰：「猶言軀殼耳。」

「非惡其聲而然也」

是惡被不救人之名，真氏謂「不仁之名」。愚謂「今人乍見孺子將入於井，皆有惻隱怵惕之心」，只是乍見時光景，未說至救處，亦當辨也。只用「不仁之名」說。然既怵惕惻隱，則隨而救之矣。

「無是非之心，非人也」

「是非」是活字，是其所是，非其所非也。

「惻隱之心，仁之端也」

因情以見性也。性無而情有。心統性情者也。〇承上文言「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也；仁、義、禮、智，性也」，心則統性情者也。心既統性情，故惻隱、羞惡之屬，亦曰心也。〇以其有仁、義、禮、智，故有惻隱、羞惡、辭讓、是非也。〇「惻隱之心，仁之端也」，必於此露出仁、義、禮、智者，見惻隱、羞惡、辭讓、是非之所自出也。有諸中而後見於外，未有有其外而不本於內者，故又言此云云。孟子平日論性，只見就情上說。他日人問：「何以言性之善也？」曰：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。」誠以四德渾然在中，無迹可見，故只就其發於外者而指以示人耳。

「人之有是四端，猶其有是四體也」

此二句是起下句「自賊其君」之意，謂之「猶其有是四體」，蓋以見其必有也，意尤明切。〇或言：「『人之有是四端也』，此四端指性。謂前言『無惻隱之心，非人也』四句言情，爲人所必有。此言『人之有是四端，猶其有是四體也』二句言性，爲人所必有。」此説非也。「端」是見於外者，非性也，如云「仁之端也」，仁在内，而仁之端則在外矣。爲此説者，蓋不知此節上二句是起下句之意。

自謂不能者，物欲蔽之耳。〇此句人皆以貼在「自賊者也」，愚謂不然，只推原所以「自謂不能」之故。〇「謂其君不能者」，不勉之「以不忍人之心，行不忍人之政也」。

「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣」

「擴，推廣之意」，「有所不忍，而達之於其所忍也；有所不爲，而達之於其所爲也」，即《中庸》所謂「致曲」。注：「知皆」二字緊要。

「若火之始然，泉之始達」

「若火始然，泉始達」，所以「日新又新，有不能自已」如此者，蓋因其有而充，❶易爲力也。若非本性所有，安得一擴充之而遂沛然燁然之不可禦？

「苟能充之，足以保四海」

此是仁無所不愛，義無所不宜，禮無所不敬，知無所不明。

「苟不充之，不足以事父母」

事父母亦須用四端，無四端，則不孝矣，何以事父母？

大注「知皆即此而充滿其本然之量」，一

---

❶「充」，嘉靖本、四庫本作「有」。

「此」字指上文「四端在我，隨處發見」者言。又云「能由此而遂充之」，「此」字又指「知皆即此推廣而充其本然之量，則其日新又新將有不能自已者」言。二「此」字所指不同。○「以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上」，自然也；「知皆擴而充之，若火之云云保四海」，勉然者也。其道一也。

○「苟能充之，足以保四海」，是有不忍人之心而能察識擴充之，以行不忍人之政者也。至於「足以保四海」，則亦「治天下可運之掌上」矣。

○此章大抵亦如「仁則榮」及「矢人豈不仁於函人哉」二章，皆爲當時諸侯發。

○「足以保四海」，大抵此亦爲當時諸侯言，故曰：「苟能充之，足以保四海」，「樂天者，保天下」，「天子不仁云云四海」，皆是主在人上者。○「此章所論人之性情，心之體用，本然全具，而各有條理。」「人之性情」即「心之體用」也。「本然全具」，體也，即四德之渾然在中，而未發者也。「各有條理」，用也，即四端之發於外，隨感而應者也。雲峰之說自明白。○「四端之信，猶五行之土，無定位，無成名，無專氣」。「成名」之「名」，職名也，不然，則既名曰土矣，又何謂無成名？○如知縣之名，專治一縣，知州之名，專治一州，此成名也。

金
火　土　水
木

饒氏依此看，則似有定位、成名、專氣。

「四端之信，猶五行之土」，此「五行」說得廣。○雲峰曰：「按：饒氏云：『以四方

論之，土無定位，無成名，無專氣。以五方論之，未嘗無定位，無成名，無專氣，不可執一看。』此説未善，雲峰復正之曰。愚見朱子之説，是就五方看，方見得。試以《河圖》看之：五十土居中，似有定位。然三、八木，位乎東，不可以西；一六水，位乎北，不可以南。如中間五點，則自具五方，而於東、西、南、北無所不該，似有定位，而實無定位也。」〇一、二、三、四位，各因五而後成七、八、九、六，故於四季各寄王十八日。❶

〇木、火、金、水，各專生、長、收、藏之一氣，而各成生、長、收、藏之一名。然無土皆不可，是則土無專氣，而氣無所不貫，無成名，而名無所不成。就四方看如此，就五方看亦如此，似不必分也。〇又云：「分看，則論土於四方之外，是猶論性於四端之外。合看，則土實在四行之中，而信在四端之中。此説亦是妙。」〇無定位，無成名，無專氣。無定位，位寄於木、火、金、水也；無成名，名寓於木、火、金、水也；無專氣，氣貫於木、火、金、水也。

〇木位乎東，金位乎西，火位乎南，水位乎北，皆有定位也。而土則惟定乎四位之間，是無定位也。木以生發爲名，火以明盛爲名，金以堅利爲名，水以源活爲名，皆有成名也。惟土則惟定乎四者之中，是無成名也。至若木、火、金、水，各得生、長、收、藏之一氣，是皆有專氣也。而土則爲定乎四者之間，是無專氣也。

〇定位、成名，以質而語其生成者也。專

❶「王」，嘉靖本作「旺」。

氣，以氣而語其流行者也。❶有是位則有是名，故以名次位。四時寄王，❷以氣言也。○或說五常之信，便是四德中之太極。五行之土亦然，皆居中以主宰而終始之也，故五行謂之至土而終亦可，謂之從土而始亦可。至土而終者，歸於土也。從土而始者，資生於坤之序也。其謂天一生水者，資始於乾之理也，故多用天一生水之說。

○一說不可以土爲四行中之太極也。蓋五行皆器也，太極其理之全體也。

○一年四季，各九十日，土寄旺十八日，是得五分之一，則水、火、木、金之成終爲土。然即成終以成始，如水之成終，則生後來之木，木之成終，則生火，所謂水、火、金、木無不待是以生也。

○水、火、金、木無不待是以生者，如每季九十日，各除末十八日爲土。春木，末十八日爲土，則木之所以生火者，此也。夏火，末十八日爲土，則火之所以生。土爲旺，又因以生秋金者也。秋金，末十八日爲土，則金之所以生水者，此也。冬水，末十八日爲土，則水之所以生木者，又此也。

「矢人豈不仁於函人哉」章

○孟子曰：「矢人之本心，豈固不仁於函人哉！然以其術言之，矢人惟恐其矢之不利而不傷人，一何其不仁。函人惟恐其甲之不堅而至於傷人，一何其仁。巫匠亦然。」「巫者，爲人祈祝，利人之生」，又何其仁。「匠者，作爲棺槨，利人之

❶「以」，原作「一」，今據嘉靖本、四庫本改。
❷「王」，嘉靖本作「旺」。

死」，又何其不仁。此無他，皆術使之然也，故人之於術，不可不慎也。此「術」字，不只是藝術而已。然矢、函、巫、匠所治者，亦不可不謂之術也。本文「惟恐」字、大注二「利」字最重，皆以心言。心以習異也。○孟子此說，嘗有戲反之者，曰：「矢人似不仁於函人，然爲軍者，得矢以射賊，則未害於仁。爲賊者，得甲以自衛，則函人之助虐矣。巫爲人祈生，亦有罔之生也幸而免者。匠者作爲棺槨，死者，人所不免，向無棺槨，則委於溝壑，由是言之，匠之仁大矣。」

「故術不可不慎也」

此句最重。孟子一生受用，萬古光明，亦自善擇術來。此節之意，非爲矢、函、巫、匠役也。○「惻隱之心，人皆有之」，性之本善也。「矢人惟恐不傷人」，匠者「利人之死」，習之不美也，術不善也。

「夫仁，天之尊爵也，人之安宅也」云云

「莫之禦而不仁，是不智也」，是昧於擇術也。○昧於擇術，便是不智。不仁、不智了，方爲人役。一説不智內含「爲人役」意，詳下文亦然。○仁爲天之尊爵，人之安宅，則仁道之關係於人者大矣。莫之禦而不仁，不智孰甚。

仁者，天地生物之心，得之最先。○「得之最先」，不是得仁在義、禮、智之先。朱子曰：「人得那生的道理，所謂『心生道也』。有是心斯有是形以生也。」○「得之最先」，此句當依小注説，云「有是心斯具是形以生也」，不然，則本注「天地生物之心」一句可去了。只云「仁、義、禮、智皆天所與之良貴，而仁者得之最先，而兼統四者」，亦俱完了，又何必再用「天地生物

之心」？ 且此注是有《集注》後答問之詞，當從。○「得之最先」，已有「尊爵」之義，「兼統四者」，亦爲「尊爵」之義。在人則爲本心全體之德。○味此一句，則知「天之尊爵也」一句是緊帶「天德之元」上説，故注引「元者，善之長也」。其曰「得之最先」，是有人以得之，然且以付與之際言，是主天言也，故下注曰「在人」。分明一天一人，二字對説，然又不可截斷爲二。蓋既謂之一，則屬人矣。

○「夫仁，天之尊爵也」，猶云「誠者，天之道也」，就人分上指出天説。兼統四者。

○「看來只是兼統義、禮、智，如何説統四者」？ 曰：「有仁之德，有仁之義，有仁云云之智，豈不是兼統四者？」仁兼統四者、則仁當「性」字也。

○「在人則爲本心全體之德」，亦爲「單言則包四者」之義。

「有天理自然之安，無人欲陷溺之危」，於「安」字較見。「人當常在其中，而不可須臾離」一句，於「宅」字較見。○「仁、義、禮、智，皆天所與之良貴」，此句於「爵」字見。「仁者，天地生物之心，得之最先，而兼統四者」，此句於「尊」字始見。

「是不知也。不仁不智」止「人役也」

夫人之所以不仁者，固由於是非之心不明，然既以是非之心不明而不爲仁，則其心日益昏頑，而自此又不知矣。不知則懵然無知，又何有於禮義？ 是其身無一之足貴，❶而自流於汚賤之歸矣。 孟子曰：「夫人必自侮，而後人侮之。」「滄浪之水濁，斯濯足矣。」○以用工之序言，則

❶「之」，原重文，今據四庫本删其一。

先智而後仁；以自然之理言，則先仁而後智，故上文云「莫之禦而不仁，是不知也」，下云「不仁不智」。○「不仁不智」，以不仁故不智。此與上文爲序不同，故真氏曰：「仁智二者常相須焉，不仁斯不知矣。」下文「言之不智，斯不仁矣」，此是也。慶源之注當從。○一說與上文同言以不仁故不得爲智也。曰：「不然。觀此條注曰『以不仁故不云云之所在』，然則兩『故』字不同耶？又以下文注曰：『不言智、禮、義者，仁說全體，能爲仁，則三者在其中矣』。以此照之，豈非『以不仁故不智而無禮無義』耶？又何必曲爲之說，以强合於上文耶？新安、慶源蓋亦欲合之而不可得，故別自爲說也。」

○「不仁不智云云役也」。人能仁、義、禮、智，則天爵既在我，人爵當自至，有自然之安，無陷溺之危，何至爲人役？此理也，亦勢也，故孟子雖專言仁義，而未嘗遺利也。○「人役而耻爲役」以下，皆是激而進之之辭。

「如耻之，莫如爲仁」

其初所以致此耻者，由於不仁，故耻之則莫若反其所爲而爲仁。

「仁者如射」

承上文「如耻之，莫若爲仁」說，爲仁便是仁者。○「仁者如射」一句之下，皆就射上說，而「爲仁由己」之意在於言外。猶有爲譬「若云云九仞」以下，皆就掘井，而「有爲者必底于成」之意，亦在言外。

「仁者如射，云云己而已矣」

愚謂似爲當時諸侯言。諸侯之反求諸己如何？如「貴德而尊士，賢者在位，能者在職，云云畏之矣」。何至爲人役之有？

前章亦以此爲仁也。○「反求諸己」，脩德自强也。○「反求諸己而已矣」，本文屬射者，饒氏一説甚當。

「子路人告之以有過則喜」

仲由喜聞過，令名無窮焉。○非是説喜聞過一事令名也，因喜聞過而勇於自脩，故有善可稱，而令名無窮也。故有過不喜人規，如諱疾忌醫，寧滅其身而無悟矣。

「禹聞善言則拜」

「禹聞善言則拜」，反不若舜之不拜者，猶有物我之分也，猶是未免見善之在人也。既見善之在人，則亦若未免無見善在己之痕迹耳，故曰：「大舜有大焉。」然非孟子斷不能别之。

「大舜有大焉，善與人同」

「善與人同」，内無嫌於己，外無德於人，真以天下爲一家氣象，是甚次第。視聞善而拜者，誠爲有間矣。非孟子不足以識此。○「善與人同」，無物我之痕迹在胸中也。

「舍己從人，樂取諸人以爲善」

朱子曰：「二句本一事，特交互言之，以見聖人之心表裏無間如此耳。」○二句只是一事，故下只言「無非取諸人者」。○「舍己從人」，「己」字重。「從人」即是「樂取諸人」也。蓋「二句本一事」也，舍己之未善而取人之善以爲善也。○或曰：「舜亦未善者耶？」曰：「此聖人純亦不已之心也。」○「善與人同」，此「善」字以天下之公善而言，不可認作舜之善，故曰：「善者，天下之公理。」○朱子曰：「『舍己從人』，言其不先立己，而虚心以聽乎天下之公。」蓋不知善之在己也，亦人己爲一。○又曰：「『樂取諸人以爲

善』，言其見人之善，則至誠樂取而行之於身。蓋不知善之在人也。」亦人己爲一。○「『樂取諸人以爲善』，以爲『不知善之在人』；『舍己從人』，以爲『不知善之在己』。何以言之」？曰：「『舍己從人』者，其心只要可當而已，不以善爲己有也。若有以善爲己有之心，則自病其己之未善，而欲文飾以爲善，而不能舍己必矣。若究其極，則當合二句言。外不知善之在人，内不知善之在己。非惟不知善之在己，其無係吝氣象亦若不知未善之在己也。」○下文「無非取諸人者」一句，實兼物我兩忘之意，愈見得當合二句言。外忘其善之在人，内忘其善之在己。

「自耕稼、陶、漁，以至爲帝，無非取諸人者」

耕稼，謂耕那稼也。稼以禾言，《詩》曰：「在田曰稼。」○孔子曰：「十室之邑，云云丘之好學也。」觀於舜又可徵矣。方遜志先生曰：「誰能百無爲，自致孔與周。」

「取諸人以爲善」

不可謂只是取人之善言，如「好問」、「用中」之説耳，須兼言行，故曰：「聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」

「是與人爲善也」

與，猶許也，助也。「許」、「助」二字，亦難曉，今姑以近語贊之。「取諸人以爲善」，則是引其人以爲善矣。所謂許、助，同是引之之意。○「取諸人以爲善」，自他人觀之，只見得是取人以爲善而已，不見得又是與人爲善也。唯孟子則便見得至此。

「故君子莫大乎與人爲善」

孟子以與人爲善爲莫大之善，然則聖賢之心，何心哉？故曰「有朋自遠方來，不亦樂乎」，「得天下英才而教育之，三樂

也」。「此章言聖賢樂善之誠，初無彼此之間」。〇「子路人告之以有過則喜」，喜出於誠也；「禹聞善言則拜」，拜出於誠也；舜之舍己從人，又不待言矣。子路之喜聞過，禹之拜善言，舜之舍己從人，同一樂善也。〇「彼此之間」，今人以由、禹與舜分彼此，非也，是以人己分彼此。子路聞人告以過而喜，子路樂善之誠，不以彼此而間也。禹聞善言則拜，是禹樂善之誠，不以彼此而間也。故下二句俱通三人説。朱子統觀此章之文，而總其旨以示人也。蓋孟子之説，分殊也；朱子之説，理一也。聖賢之言，時有足前人之所未備者，此類是也。如《綱目》「王何必曰利」悉改「王」字爲「君」。

「伯夷非其君不事，非其友不友」

此條是節節説深去。「不立於惡人之朝」，不但「非其君不事」，足亦不立其朝。「不與惡人言」，非但非友不友，口亦不與之言。〇或説「不立於惡人之朝」，只是非君不事。曰：「非也。宜別説更深一節。且如孟子不仕於齊、梁，然豈不亦暫立其朝邪？又如人臣當爲君聘於鄰國，春秋之時常有之，豈不亦暫立其朝邪？與人言，亦未便是與爲友也，今人所與言亦多矣，豈箇箇便是友耶？」〇「塗炭」，塗是泥，炭是火炭，蓋水火之分也，故云「民墜塗炭」。〇「坐於塗炭」也，《通鑑》曰「漢光武皇帝二年，遣將軍馮異入關，徵鄧禹還京師」條，《集覽》云：「元元塗炭者，元，善人也，元元者，非一人也。民陷於晁塗，❶爇於炭火。」

❶「晁塗」，嘉靖本作「塗炭」。

「推惡惡之心，思與鄉人立」
○鄉人又未至於惡人，推惡惡之心至此者，極言之也。又深一節。推，孟子推之也。思，伯夷自思，見得如此也。
「其冠不正」。○鄉人之冠不正也。
「是故諸侯有善其辭命」云云❶
此却是實事。自「推惡惡之心」至此，文勢相連。
○詞命雖善，而其人未善也，故亦不受。若孔子，則交以道，接以禮，斯受之矣。
「不受也者，是亦不屑就已」
只就諸侯説，衆人亦可知。解其不受之故，由其心之不屑也，清之極也，真是聖人之清，非尋常之清。○「不屑」之「屑」，趙氏曰：「潔也。」一説也。○《説文》曰：「動作切切也。」又一説也。○「不屑就」，言不以就之爲潔而切切於是也。○此朱子之説，又兼二説也。蓋惟不潔之，故不切切之也。故兼説得，非調和之謂。
「推惡惡之心云浼焉」
此無實事，而孟子本其心而形容之如此耳。○「是故諸侯有善其詞命而至者」，「是故」二字承上文。
「柳下惠不羞汙君」
柳下惠，姓展字禽，名獲，居柳下而謚惠，故曰柳下惠。蓋後人尊之之辭，故不姓名字之。
○「不羞汙君，不卑小官」，是進也，然「進不隱賢」，而「必以其道」。「必以其道」，則未免於「遺逸」、「阨窮」矣，然「遺逸而不怨」，「阨窮而不憫」。「阨窮」深於「遺逸」。

❶「命」，原作「令」，今據四庫本及《孟子集注》改。

○夫「不羞汙君，不卑小官」，和也。惟「不隱賢，必以其道云云不憫」，是和而介也。夫和而介，則雖不絕於惡人，而實未染於惡人，故其自言曰：「爾爲爾，我爲我，雖袒裼而露臂，裸裎而露體於我之側，其無禮如此爾，亦焉能浼我邪！」唯其不能浼我，故常由由然與衆人並處而不自失焉。自「進不隱賢」至「不自失」，皆是說他介處。○惠所以「由由然與之偕」者，恃此而已，不然，則亦不能終其和矣。此所以爲聖之和。○「援而止之而止」，言欲去之際，援而止之，則亦止也。泛說。○「由由然」，惠由由然也。○「與之偕」，「之」字指「爾爲爾」者言，不必拘「袒裼裸裎」。

「是亦不屑去已」

言不以去爲高而必於去也。○「遺逸」與「阨窮」不同，「遺逸」是去位也，「阨窮」是困也，「阨窮」是「遺逸」後事。○「不屑去已」，「不屑去」之意，何以見得？蓋是所謂「直道而事人，焉往而不三黜」，故不屑去。有留之則亦留也，故三黜三仕。

「伯夷隘，柳下惠云云不由也」

○伯夷雖是聖之清，然既專於清，則有當和處亦不能爲和矣，此其弊之隘也。柳下惠雖是聖之和，然既專於和，則有當清處亦不能爲清，而玩視一世，只和光同塵矣，此其弊之不恭也。故君子可由其清，而不可由其隘，可由其和，而不可由其不恭。○「不恭」，朱子謂「是待人不恭」。《語録》曰：「是他玩世，不把人做人看，如『袒裼裸裎於我側』是已。邵堯夫正是這意思。如《皇極經世書》成，封做一卷，

題云：『文字上皇堯夫。』」❶○愚謂是有待於後世子雲之意。愚謂桀溺曰「滔滔者，天下皆是也」，正是不恭。

公孫丑章句下

「天時不如地利」

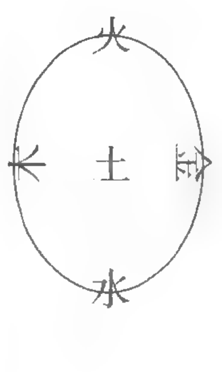
破意。○舉用兵所恃者而第其輕重，示人當知所重也。

時日支干孤虛王相之屬。○支干不出於時日，孤虛王相不出於干支。❷蓋時日有支干，而支干有孤虛旺相也。○「天時」二字，兼「時日支干孤虛之屬」。「時日」，「時」字對「日」字說。「孤虛王相」，是「時日支干」之孤虛王相也。「支干」又是「時日」之支干。兵家蓋只就孤虛王相上論吉凶。○蔡氏曰：「時，四時也。日，日辰也。」○輔氏曰：「時，十二時。日，十日。」二說不同。按：以四時，恐用不得干支推算，恐是十二時。若作四時，只須分作十二月，如正月建寅，二月建卯，方用得干。○大抵是十二時，若依四時，則是日之上欠「月」字。○「時日」者，「時」謂四時，主蔡氏說，該十二月在其中，日則該十二時。此猶年有四時，而錯舉「春秋」二字以該之也。皆以五行生克論。如十干則東方甲乙木，南方丙丁火，中央戊己土，西方庚辛金，北方壬癸水。十二支則東方寅卯木，南方巳午火，西方申酉金，北方亥子水，中央辰戌丑未土。而又有納音之五行。如甲子乙丑海中金，甲

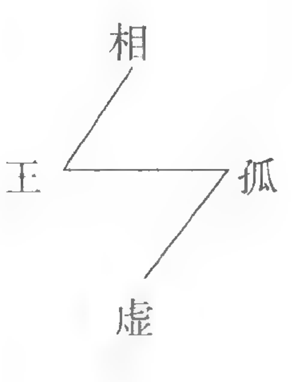
❶「皇」，原作「王」，今據嘉靖本、四庫本及《朱子語類》改。
❷「王」，嘉靖本作「旺」。

乙不爲木，子不爲水，丑不爲土，而總謂之金也。丙寅丁卯爐中火，寅卯不爲木，而丙丁仍爲火也。此又別是一道，其説見於《三車一覽》云：「甲己子午數九，乙庚丑未數八，丙辛寅申數七，丁壬卯酉數六，戊癸辰戌數五，己亥二位數四。」甲子、乙丑屬金者，甲數九，子亦數九，乙數八，丑亦數八，二箇九二箇八共成三十四，除五六三十數，零有四數，故納陰，屬金。又如戊辰、己巳，戊數五，辰亦數五，己數九，巳數四，共成二十三，除五四二十數，零有三數，是以納音，屬木。○孤虛一類，然孤自孤，虛自虛。○王相一類，然王自王，相自相。○「之屬」二字，所説者廣，其在兵家，不止孤虛王相而已。○孤即空亡，《三車一覽》論「空亡」曰：「甲子旬中戌亥是，甲戌旬中申酉是，甲申旬中午未是，甲午旬中辰巳是，甲辰旬中寅卯是，甲寅旬中子丑是。」○問：「何以謂之空亡？」「甲子旬中，遁至酉而十干足，❶以無戌亥爲空亡也。空亡即孤也。甲戌旬中，遁至未而十干足，以無午未爲安亡也。❷餘倣此。」○虛者，子實則母虛，如甲乙木實，則壬癸水虛，丙丁火實，則甲乙木虛之類。○旺相者，如春木旺，木生火，則火相。夏火旺，火生土，則土相。旺者爲主，相者輔之。○旺相孤虛似是元亨利貞之意。先言孤虛者，蓋由靜而動，避害爲先之義。○旺與孤相反對，旺之所以自生者爲虛，而其所生者爲相。相，連於上下者也。

❶「遁」，嘉靖本作「遞」。
❷「安」，據文義當作「空」。



兵家論孤虛旺相，大概如看命家所論，不出五行而已。乘時者王，所生者相；生我者休，克我者囚，我克者死。如木畏金克，火能克金，亦得火以制金；金畏火克，水能克火，則金得水以制火。然亦看地方與天文如何。秦苻堅伐晉，秦群臣曰「歲鎮在吳，伐之必有天殃」是也。然亦有不拘者，如紂以甲子亡，武王亦以甲子興之類，此見人和爲重也。如苻堅滅燕，亦犯歲而克。蓋苻堅協衆情而伐燕，違衆議而伐晉也。孟子之言，於苻堅一人，亦足驗矣。○次乎王者爲相，得其助也；敵乎王者爲孤，以相克也；生乎王者爲虛，子實則母虛也。大意蓋如此。未得其明與其詳。



「天時」、「地利」、「人和」。看來兵家天時一事，亦其甚靈者，如春秋世，歲星在越而吳伐之。三十六年，越卒滅吳。晉時苻堅犯歲伐晉，卒以敗亡。當其將伐晉時，其臣諫如「歲星在晉，不可伐」。堅曰：「我昔滅燕，亦犯歲而克。」不知肥水之敗，燕慕容垂遂以復興燕業。天時亦有如此不爽者，況於地利，況於人和乎？○然天時終不如人和。歲星在越而吳伐之，卒爲所滅者，非獨天時之不利，越無

罪，吳無德，吳恃强好大耳，故敗。漢高入關之年，歲在東井。井，秦分也，而秦見滅，何哉？秦實無道，歲星不能爲福而反爲禍也。又如周武以甲子興師而勝，紂亦以甲子興師而敗；宋劉裕伐南燕，以七日而勝。故曰：「天官時日，明將不法，闇將拘之。」

「三里之城，七里之郭」條

此條申「天時不如地利」，就攻上説。

「城非不高也」條

此條申「地利不如人和」，就「守」字上説。

○兵革米粟皆出於地利，故亦爲地利。

按上注：「地利，險阻城池之固也。」❶

○人和，得人心之和不離叛也。

「曰『域民不以封疆之界』」條

此條重在「得道多助」一句，其「封疆」、「山谿」，意不主地利言。此節無地利，專言得人和之所以，在得道，此聖賢之兵法也，所謂不戰而屈人兵也。○此段極言有國者，當務於得人和也。或説是謂得人和之本，在於得道。此説於理亦無害，但未必其本意也。蓋孟子但謂要得人和，内便含有得道意，不必再推一層，再序一段也，看「故曰」二字可知。而其旨意，又歸在下文，以終所言之意也。

○「『威天下不以兵革之利』，兵固是利，革何以亦謂之利」？曰：「此猶『夫里之布』該『征税』字意也。或曰：革之堅處亦是利，此『利』字不專訓爲鋭，蓋功利之利也。」○「得道」大要，在於用賢而愛民，所謂「貴德而尊士」與「施仁政於民」也。

「親戚」者，相親愛則相憂戚也。

❶「固也」下，原有「上」字，今據嘉靖本删。

「故君子有不戰，戰必勝矣」

此以人和言之，言其無恃於地利，更無拘於天時也。○非惟天時之善，人爲之乘，地利之險，人爲之守，亦無假於天時之善，地利之險矣。

「孟子將朝王」

孟子之在齊，此時實處賓師之位，非受祿有官職者。比凡人君之於賓師，若欲有所訪，則當就而見之，不可以召見。或賓師以事自請見之，固亦可也。

「寡人如就見者也」

如，往也。○「朝將視朝」，上「朝」字謂來旦也。○「朝將視朝，不識可使寡人得見乎」？分明是召。○注：辭疾出吊，與孔子不見孺悲，取瑟而歌同意，直欲王之知其非疾也。○問：「孟子本欲朝王，雖王托疾以召，若可往也。」曰：「彼自往朝，則非往召，猶可也。今既有召命而往，則是賓師應召矣，孟子所以執而不往。」○「采薪之憂」，病則不能采薪，故曰「采薪之憂」也。孟仲子權辭以對。孟仲子之見，亦景丑氏之見也。甚矣，知己之難也。

「不得已而之景丑氏宿焉」

蓋欲歸，則以仲子之要，而勢有不獲。欲往，則以齊王之召，而義有不可，是爲「不得已」。○景丑氏，姓景丑，名氏，指其家而言。

「內則父子，外則君臣，人之大倫也」

按：人之大倫有五，則自父子、君臣以至夫婦、朋友、長幼，皆是大倫，今此特以父子、君臣爲大倫，則自夫婦、兄弟、朋友亦皆爲其次矣。大抵以父子、君臣而視夫婦、兄弟、朋友，則父子、君臣爲大倫。以

夫婦、兄弟、朋友而視三族之屬、九族之親、鄉黨故舊之交，則與父子、君臣并爲大倫矣。當隨文解義。其實五倫之首父子、君臣。

○一說：「言夫婦爲人之大倫亦可，言兄弟、朋友爲人之大倫亦可，今此特舉父子、君臣爲人之大倫耳，非以父子、君臣對夫婦、長幼、朋友而言也。」此說較平正。○如此推起，真是不敬。孟子之言，句句是事實，此言最得其情。

「我非堯、舜之道，不敢以陳於王前」

堯、舜之道，仁義也。○「我非堯、舜之道」，「堯舜之道」，承上文「仁義」言。露出「堯舜」字，見其以堯、舜望其君，所以爲敬君也。

「景子曰：『否。非此之謂也。』」

謂不論其心，但以禮貌間論也。景子只是俗人，聞孟子之言，全無醒意。

「君命召」止「若不相似然」

孟子時在賓師，景子以臣禮律之，誤也。孟子且未暇與明此一節，但下云云亦以賓師論也。惟朱子有眼目，總注曰「見賓師不以趨走承順爲恭」云云。不曰「人臣」，以對下「人君」字，有旨也。

「彼以其富我以」止「吾義」

仁則循理樂天而安貧矣，故與「富」對說；義則不苟受，不以三公易其介矣，故與「爵」對說。○此自古高人所以有藐萬乘而不屑爲者，所謂「王公失其貴，晉楚失其富」。他自有浩然之氣在，到他面前，却都難爲了。○「彼以其富，我以吾仁，吾何慊乎哉」！其詞只兩平，其意則重在仁義。蓋富爵之與仁義，自是抵對不過。曰：「人人有貴於己者。」又曰：

「不義而富且貴，於我如浮雲。」又曰：「天地間至尊者道，至貴者德，至難得者人，人而至難得者，道德有於身而已。」但以仁對富，義對爵，便有輕重。

「夫豈不義而曾子言之？是或一道也」

本不消如此說，只緣景丑俗人，恐他未信得到，不得不如此提掇，所以深明其言之可信也。○《語類》曰：「文勢如『使管子而愚人也則可』。」

「爵一、齒一、德一」

朝廷莫如爵，故爵爲一達尊；鄉黨莫如齒，故齒爲一達尊；輔世長民莫如德，故德爲一達尊。三句所以申上爵、齒、德所以爲天下之達尊耳，非是又添「隨所在而致隆」一意也。若說「隨所在而致隆」，則所謂「惡得有其一以慢其二」者，孟子於齊，又豈有鄉黨之分哉？○「朝廷莫如爵」三句，申言齒、德、爵爲天下之達尊也。「隨所在而致隆」之說，不是正議，是議論詞。○詳味朱子小注有謂「其迭爲屈伸以致崇極」之義，不異於孟子之言者，尤見得「朝廷莫如爵」三句，是各自爲說，非以相值之時言。○朱子曰：「三者不相值，則各伸其尊而無所屈。一或相值，則通視其重之所在而致隆焉。」○又曰：「爵也，齒也，蓋有偶然而得之者，是以其尊施於朝廷者，則不及於鄉黨，及於鄉黨者，則不及於朝廷。而人之敬之也，亦或以貌而不以心。惟德，得於心，充於身，刑於家，推於鄉黨而達於朝廷者也。」○「輔世」對「御世者」言，「如五百年必有王者興，其間必有名世者」，「王者」便是「御世者」，「名世」便是「輔世者」。就人臣之分言，故不曰「治世」而曰「輔世」。

○長民，長，治也，君長之長。自天子至大夫、士，皆説得長民，非長育之長也。○一説「輔世」只是濟世，如云「輔之翼之，以左右民」，皆就人臣之分言。

「惡得有其一以慢其二哉」

此句接上文，當過文云：「夫天下三達尊，今齒、德二者皆在我，而齊王僅有爵耳，惡得有其一以慢其二哉！」只是以一二較多寡而爲屈伸，不復拘於「朝廷」、「鄉黨」與「輔世長民」矣。尤見得「朝廷莫如爵」、「鄉黨莫如齒」三句，只是申明其所以爲天下之達尊，而無「隨所在而致隆」之意。

○「孟子亦惡得有其二？且『鄉黨莫如齒』，孟子之於齊王，何鄉黨之論乎？」曰：「此只要『齒』字出，不以鄉黨也。以此見『隨所在而致隆』之説，不當以俗説解作齒在所重，則爵與德在所後等説也。」

○「惡得有其一以慢其二哉」！此等言語，自今觀之，孟子之圭角，嶢嶢然不可犯矣。然在當時，亦不甚以爲怪也。田子方云：「亦貧賤者驕人耳，富貴安敢驕人云云。夫士，謀不用、言不聽，則有納履而去耳，焉往而不得貧賤哉！」如今日此等言語，不論在人主背後，或在面前，皆道不出矣。故天下不得大治而久安者，亦勢然也。其有願治之君，必就忠諫之士，必略崇高之勢，勢分輕者，道理重也。○明其不可召也。夫不可召而王召之，則王疑於不足與有爲矣，故繼之曰：「故將大有爲云云召之臣。」

「必有所不召之臣」

不可説做不召乎臣也，但要主人君，言「欲有謀焉則就之」，正是不召也。必如

是其「尊德樂道」，乃可有爲，非欲自爲尊大也。

○自古名世之士，大抵皆以此卜其君，以決其去就。

「欲有謀焉則就之」

帶上文看。○「尊德樂道，不如是」，謂不如是其尊德樂道也，非尊德樂道而又不如是也。

○德就賢者身上説，道就賢者所抱説，如「仁、義、忠、信，樂善不倦」，其德也；如孟子所舉平治天下之具，其道也。

「湯之於伊尹，學焉而後臣之」

「有所不召之臣」也，故不勞而王，斯大有爲矣。

「桓公之於管仲，學焉而後臣之」

「有所不召之臣」也，「故不勞而霸」，斯大有爲矣。「故將大有爲之君」，須看一「將」字。○「地醜」，無一箇能辟土地。「德齊」，無一箇德稍優。苟能好臣其所受教，則德進而地辟矣。○「德齊」之「德」，以所就功業言。李斯云「王者不却衆庶，故能成其德」是也。《集注》「德業成」之「德」，對「業」字言，朱子用字也。○「好臣其所教」之人，「惟言莫違」也。○「不好臣其所受教」之人，「姑舍女所學而從我」也。○「今天下地醜德齊，莫能相尚」，不能大有爲也。「好臣其所教，而不好臣其所受教」，「尊德樂道」，不如是無不可召之臣也。○孟子既説得明白如此，使齊王待之之禮不有加焉，當去矣。「此章見賓師不以趨走云爲敬」。新安曰：「恭見於外貌者，故於『趨走承順』言之。敬存於中心者，故以『責難陳善』言之。」

則上下交而德業成矣。○天道下濟，地道上行，天地交而造化成，故人君常患於亢，而人臣常患其卑。苟人君能降志於其臣，而人臣能亢志於其君，則德業成矣。此天地之大義也。

「王餽兼金一百而不受」❶

一百鎰，二千兩也。一鎰，二十兩也。○七十鎰，一千四百兩。○五十鎰，一千兩。

「前日之不受是，則今日之受非也。云云不受非也」

重在「非」字上。

「夫子必居一於此矣」

謂不免於一不是也。

「皆是也」

主於義言，故曰「皆是」，不必說出皆是義也。惟其皆適於義，故得爲皆是。○陳臻之問，只有「是」字，無「義」字。

「辭曰：『聞戒，故爲兵餽之。』」

當時列國各有封疆之界，一出薛之關，則非薛之令所能行矣，故薛君之於孟子，只得以金爲之兵備。蓋僅能助其備，亦不能與之兵也。

「若於齊，則未有處也」

「處」字，一說是孟子無所處，一說是齊王之餽無所處，然以上文「予將有遠行，予有戒心」照之，則是孟子未有處也，而齊王乃餽之，則無辭矣。又按本文「若於齊，則未有處也」，是孟子於齊未有處，無疑。○上文兩箇「辭曰」字重看，正與此段「未有處」相應，齊之餽，便無辭。

「是貨之也」

❶「王」上，嘉靖本有「陳臻問曰前日於齊」八字。

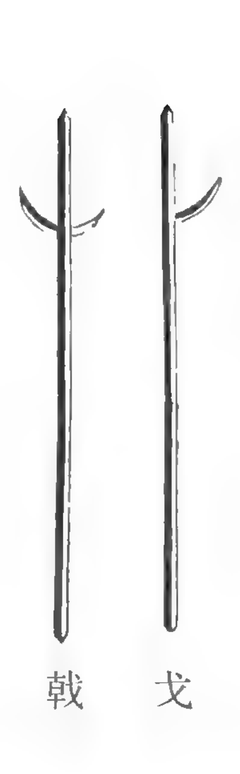
謂以物餌之也，從餌以去則爲貨取矣。兩「貨」字，皆是活字。

「孟子之平陸」

「平陸，齊下邑」。下邑，屬邑也，如云「管下」。

「子之持戟之士」

戟，大注：「有枝兵也。」趙氏德曰：「雙枝曰戟，單枝曰戈。」○枝，旁枝也。如鎗，只直刃而無旁枝。



《論語》：「謀動干戈於邦內。」注：「戈，戟也。」以其一類也，亦有枝也。○「去之」，猶言除之也，故解作「殺之」。○「凶年」，凡有兵戎疫癘之類皆是。「飢歲」，穀不熟曰飢也。○「溝壑」：溝，長溝；壑，深谷有水者。

「求牧與芻」

「牧，牧地也」。蓋草場也，就地食草也。芻，蓋刈去之草。○大抵春夏則就牧地牧，秋冬則須用刈草，亦隨所居之便。今之養牛羊者，大抵不出此二端。○凡養蓄，日則飼之於牧，夜則飼之以芻。

「何不致其事而去」

致，推而還之也。下章「蚳鼃致爲臣而去」，注曰：「致，還也。」

「王之爲都者」

○「邑有先君之廟曰都」。蓋其邑嘗爲先君所都，後遷之他，乃只爲邑，故猶有廟在而稱都也。不然，均是邑也，何此有廟而彼獨無廟耶？○須要究其先廟之所以有無。○《語類》曰：「看得來古之王

者嘗爲都處，便自有廟。太王廟在岐，文王廟在豐。武王祭太王則於岐，祭文王則於豐。『王朝步自周至於豐』，是自鎬至豐以告文王廟也。又如晉獻公使申生祭於曲沃，武公雖自曲沃入晉，而其君之先廟，則仍在曲沃。」

「臣知五人焉」○知，識也。

「爲王誦之」

此句記述之言，非孟子曰「爲王誦之也」。若曰「請爲王誦之」則可，然下文須費辭。

「王曰：『此則寡人之罪也。』」

蓋不得行其牧民之志而不去者，距心之罪；使不得伸其牧民之志者，寡人之罪也。

○「此則寡人之罪也」，即距心前云「此非距心之所得爲也」，言此乃王之大政使然，非所謂「寡人之罪」乎？○陳氏曰：宗，晉臣，三山人。「孟子一言而齊之君臣舉知其罪，固足以興邦矣。云云故邪？」按：「悦不繹，從不改」，意在齊王，不必兼距心。若繹而改之，不得自專，則致其事而去耳，何關於齊之爲善國也？

「齊人曰：『所以爲蚳鼃則善矣。』」

今按：孟子謂蚳鼃曰：「子之辭靈丘云云以言歟？」只是激之諫，及至諫於王而不用，致爲臣而去，此乃蚳鼃自行其志也，如何是見得孟子爲蚳鼃也？曰：「不必如此。蓋有言責者必言，不得其言則去，❶此自古士夫去就之律令然也。孟子使蚳鼃言，鼃既言時便是自如此擬斷了。用則留，不用則去，豈復有餘法哉！況孟子云『今既數月矣，未可以言與』，其意

❶「言」，嘉靖本作「旨」。

便是謂苟不得言便當去耳，亦未見蚳鼃之去亦孟子之爲之也。」

「有官守者不得云云言則去」

輔氏曰：「蚳鼃有言責，距心有官守。」○又曰：「蚳鼃賢於距心，以其能諫，又能去。」○此時未嘗爲卿於齊。○進退，即去就也。「進」字對「退」字生。

「我無官守云云有餘裕哉」

此孟子最高處。蓋自見王於崇，退而有去志，便商量此一著了，非常法也。

「孟子爲卿於齊」

前章注「孟子之於齊，處賓師之位」下，有問賓師如何，朱子曰：「當時有所謂客卿是也。大概尊禮之而不居職任事，召之則不往。」今此「爲卿於齊」，難説全是客卿。又後章注曰「我前日爲卿，嘗辭十萬之禄」，❶則是實爲卿，但不受其禄，以示齊王非利富貴耳。若全説是客卿，則不居職任事，況可使爲我出吊乎？召之且不往，況實使之乎？不必全説是客卿，但與他卿終是不同，爲不受禄也。故又曰「仕而不受禄」，就「仕」上見得不全是客卿，「不受禄」上見得不全是齊卿。○王驩蓋攝卿以行，故曰「齊卿」。不可依俗説，謂孟子爲正卿，驩攝以行爲齊卿也。齊，還是齊國之齊，齊卿猶曰漢使。○南軒曰：「孟子雖爲卿，而實賓師也。其使於滕，齊王特借孟子以爲重。」○問：「既是賓師，如何謂之使？」曰：「所以使王驩爲輔也，此孟子所以不辭行也。」

「夫既或治之」

❶「禄」，原作「録」，今據嘉靖本及《集注》改。

大注「有司」，不指王驩。若是驩，朱子何故又云「有司」？且驩既號齊卿，則又難以有司目之。惟南軒以爲驩，是各自爲說，非解有司以爲驩也。○大注「有司」字在何處尋來？或曰在「夫」字，非也，在「或」字。問：「當時出使，既有副使矣，又焉用有司？途次何容得許多人？」曰：「今之出使外國，有正使，有副使，副使之下，又有許多名色人等，皆所以辨使事者，而二使皆只是總大綱挈要領而已。此事占今大略相同。」○當時驩，王嬖臣也，亦甚尊重，豈於行事一一親理？問：「當時設有司所未治，孟子容得無言否？」曰：「自不至有不治，孟子只是托言耳。慶源之說太泥。」○「夫既或治之」，言自有人理之了，不必與驩言也，朱子實是於「或」字生出「有司」字。

○輔氏曰：「有司既已治之而得其宜矣，自不須更與王驩言也。蓋有難以顯言者，故托此以告之。」○公孫丑此章之問，與《論語》「子奚不爲政」之問略同。孟子、孔子當時皆有以難顯言者，皆是托詞以告之，但孟子之托，托得切而閑，孔子之托，則近於遠矣。只因「施於有政」一「政」字，生出「奚其爲爲政」。蓋是因問得來不好答，若丑，只從言語上問。

「使虞敦匠事，嚴，虞不敢請」

言當時心疑其太美，欲請其說，庶幾少損之，以事急而止。○「充虞，孟子弟子，嘗董治作棺之事也」。不是虞平素以治棺爲業，只是說嘗爲孟子董治作棺之事耳。若說以治棺爲業，則當下一「蓋」字。○董治，董督也，非自治也。○「使虞敦匠事」爲句，「嚴」字另作一句。○不曰「木，

棺也」，而曰「木，棺木也」，重在「木」字。棺之美惡，只在木之厚薄堅脆，若制作，無甚工否。

「非直爲觀美也」云云「使土親膚」

虞蓋以爲觀美。○「非直爲觀美」，言俗有但爲觀美之事者，此却非也。「直」字帶下讀。先以「非爲觀美也。然後盡於人心」破之，乃接之云：「雖必如是，然後盡於人心，然使無財，或法制所不得，亦不得以自盡其心也。」下文又承之云：「所以得之爲有財而遂用之者，正爲『無使土親膚』耳。」

「不得，不可以爲悦」

悦，快也，所謂盡於人心也。

「得之，爲有財」

言得之而又爲有財也。○法制所當得，畢竟是「棺七寸，槨稱之，自天子達於庶人」，然上面「自天子達於庶人」只言聖人制禮，棺、槨皆令得致其厚者，非爲觀美，爲「然後盡於人心也」意垂下來，[1]然後承之云「惟必如是，然後盡於人心，然不得不可以爲悦」云云。「且比化者，無使土親膚」，則又是一意。上文「然後盡於人心」處，亦未得見此意出，到此方云云。蓋孝子仁人之用心，正在此耳。天理當如是，勢又得如是，而或不如是，則是爲天下儉其親矣。○「然後盡於人心」，得盡其心則悦矣。下文則承之曰「不得不可以爲悦，無財不可以爲悦」云云。然此意尚輕，下文「於心獨無恔乎」，乃是此意。此段尚重在「得之爲有財」。○「不得不可以爲悦」一段，重在「有財」上。蓋

[1]「垂」，嘉靖本作「乘」。

上段「自天子達於庶人」，已是法制得爲了，故下段斷之曰：「且比化者，無使土親膚，於人心獨無恔乎！」乃可以爲快也。○一說不如上所說。蓋充虞之疑，眞於無財一節，固無庸及矣，惟疑其過制耳，故孟子先引中古之通制以釋之曰云云。其於無財一邊，亦無庸及矣，却於下文反之曰「不得」云云，「無財」云云。既是「得之，爲有財」，則可以求快其心矣。「無使土親膚」即是上文注中所謂「堅厚久遠」者，豈有兩三重意哉！「不以天下儉其親」，亦正所謂「得之爲有財」也。

「且比化者，無使土親膚」

化者，死者也。生變而爲死，故曰化，猶逝者。○「無使土親膚」，正是「堅厚久遠」處。○其所以以此爲盡心，以此爲悦者，其歸在於「無使土親膚」而已。

○一則曰「然後盡於人心」，又一則曰「爲悦」，二則曰「爲悦」，又終之曰「於人心獨無恔乎」，孟子於此，只是要自盡其心而已，豈有一毫外慕之心哉！信乎所謂「必誠必信，勿之有悔」，而喪死可以當大事矣。○「且比化者」一條，不是別一段意，即上文「然後盡於人心」也。蓋「得之，爲有財」而遂用之者，正謂「無使土親膚」耳。尋常說者泥著「且」字，遂爲更端之語，非矣。「且」是發語辭，其實一意相發，故總結之：「吾聞之也，君子不以天下儉其親。」

「君子不以天下儉其親」

大注：「送終之禮，所當得爲而不自盡，是爲天下愛惜此物，而薄於吾親也。」「此物」二字，不專指棺槨，是泛說也。且曰「吾聞之」，即此一語，古語也，安得知古

語是爲棺槨說耶？ 或兼生事葬祭耳。「此物」二字，自虛，不可指定棺槨，就此章言，則是送終之禮。○「天下」，猶言「世上」，言無來由爲世上惜此物，而薄於吾親，爲何。○愛其所不必愛，而薄其所不當薄。

「沈同以其私問曰：『燕可伐與？』」

初，燕王噲讓國於其相子之，而國大亂，有釁可乘，齊人謀伐之。時孟子在齊，齊之君臣，蓋有利人土地之心，而又恐爲賢者所不與。沈同蓋齊臣中用事者，故以私問於孟子。亦或齊王之陰使之也，故私以其事問，而卒行其事。○古人伐國不問仁人也，然伐罪之師自古有之，此沈同之所以果於問，而又必稱「以其私問」也。○季康子問弟子孰爲好學，孔子只對曰「有顏回者好學」云云。不得如對哀公之詳矣。今沈同以其私問，孟子只告以燕可伐，而不及齊之所以伐燕當如何，亦其理也。若後來之事，聖賢豈能灼於未然哉！

「何以異於是」

言子噲、子之之以國私相授受，何以異於以爵祿而私相授受者，所以著其罪也。著其罪，所以明燕之可伐也。○或疑孟子之答沈同大略，似宜益以一二語，若曰「有天吏則可以伐之矣」。彼心不安，若再問，則併其所以告之，如所謂「湯征葛」等語，庶幾其言早達於王。倘伐而勝之，當無「殺其父兄，毀其宗廟」、「如水益深，如火益熱」等語，而亦不至「以千里畏人」矣。其爲猶可及止，豈不尤爲有力哉！而乃不然，致後來許多紛紜，反受勸齊伐燕之誣，事之不可預處也如此夫。

「『勸齊伐燕，有諸？』曰：『未也。』」

不曰「無之」，而曰「未也」，何歟？ 蓋燕有可伐之罪，若有明王在上，或湯武爲侯伯，決於所伐。❶ 孟子當日目擊燕事，胸中亦准擬其可興問罪之師矣。 但齊不能脩其内治，使近者悦而遠者來，則固未可與議此也。 然孟子時久於齊，所謂「予日望之。 王如用予，豈徒齊民安」者，其心未嘗一日忘也。 使齊王稍能用其言而行仁政，孟子固自勸之伐燕矣。 如伊尹之説湯伐夏救民，周公之贊成王誅紂伐奄，有何不可？ 特惜乎當時燕、齊兄弟之政，而未有其機耳。 故曰「未也」，而不曰「無之」。 ○一説，「未也」只是言未曾。

○齊人伐燕，或問曰：「勸齊伐燕，有諸？」或者之問，蓋不以伐燕爲然也。 ○或疑此問者，發於「燕人畔」之後，蓋有追咎之意。 曰：「未然也。」首之以「齊人伐燕」，即繼之曰「或問曰」云云，只是知其未然也。

「今有殺人者，或問之曰：『人可殺與？』」

兩「人」字不同，下一「人」字，是「殺人」之「人」也。

「今以燕伐燕，何爲勸之哉」

「君子居是邦，不非其大夫」，而孟子明説「以燕伐燕」，且尚在齊，蓋亦不得已也。

「燕人畔，王曰『吾甚慚於孟子』」章

前「諸侯將謀救燕」則曰「宣王曰」，此但言「王曰」，疑是湣王也。 蓋著書時，湣王未卒，無謚可稱也。

「知而使之，云云，是不智也」

陳賈意，只要坐「不智」與周公，故下文又云：「『周公知其將畔而使之歟？』」曰：

❶「於」，嘉靖本作「在」。

『不知也。』」賈斷曉不是知其將畔而使之，亦斷曉得孟子不以爲是知其將畔而使之。〇「然則聖人且有過與」？不智是過，若不仁，則不止於過也。「過」字要如此認。

「周公，弟也；管叔，兄也」

愛兄之心勝，容有不料其有他而使之者。

「周公之過，不亦宜乎」

周公之過，天理人情所不能免之過也，故曰：「不亦宜乎！」明其不幸也。〇蓋必求無過，必須逆探其兄之惡而棄之矣。然則孰與有過之爲愈乎？蓋有過之過小，無過之過大也。此等過，真是聖人之不幸而已，何可求免也。周公之過，所以爲宜者，此惟仁者能知之，薄於骨肉者所不知也。陳賈亦未必便深曉其所以爲宜處。〇「周公，弟也。管叔，兄也。周公之過，不亦宜乎」。天然之言，不假人爲。噫！甚矣，聖賢之爲聖賢，不偶也。

「且古之君子，過則改之」

「今之君子」，不必説指賈，亦不必説指王，只是泛論，而寓責賈之意於不言之表。聖賢是甚次第，爲見賈特地撰出此議論於他面前講，必有個來頭，心是恁窺度也，故綴以此語，其實未知其爲王解「燕人畔」之慙也。〇「其過也」與「及其更也」相對，皆就君子身上説，故注曰：「更，改也。」又曰：「更之則無損於明，故民仰之。」〇「民皆見之」、「民皆仰之」，亦全就君子身上説，故《論語》曰：「過也，民皆見之；更也，民皆仰之。」而此章亦曰：「更之則無損於明，故民仰之。」「順之而爲之辭，則其過愈深矣」，皆就君子

言。○「更之則無損於明」，「明」，君子之明也。○「及其更也，民皆仰之」句內，即說「有如日月之食而復其明」者，意謂上已有「如日月之食」了。

「且古之君子，過則改」云云。○此是一節意。

「古之君子，其過也」云云

此又是一節意。此與下文三句相反對，見得不是「爲之辭」，所謂磊磊落落，如青天白日者。若爲之辭，則前無「民皆見之」，後無「民皆仰之」。

「豈徒順之，又從爲之辭」

重在「爲之辭」一句。「豈徒順之」承上文而帶過下意耳。○「又從爲之辭」，「爲」字是如字，不可讀作去聲。林氏注謂「陳賈鄙夫，方且爲之曲爲辨說」，此「爲」字是去聲，亦是圈外注。○「責賈不能勉君遷善改過，而教之以遂非文過」。此意也要微微說。○愚觀新安陳氏注云：「孟子窺賈爲君文過之心於不言之表，而責言之亦有斟酌分曉。孟子責陳賈意，亦微微說。當時賈不曾明說出云云，孟子亦安得顯然責之云云。故『君子』字不可認作齊王，又不可認作陳賈。」愚意孟子之說虛，虛依《集注》則「君子」是齊王。

「孟子致爲臣而歸」

致，送至也。見《正韻》。「致爲臣」，送還其政於君也。○孟子始在齊，爲賓師，後雖爲卿而不受祿，齊王蓋猶以賓師待之。○其「致爲臣」，還卿位也。○孟子於齊，仕而不受祿，其所謂仕，不過署其名，而實則未嘗食祿任事，正所謂「前日爲卿，常辭十萬之祿也」，故云就得以自由。

「得侍，同朝甚喜」

本是孟子千里而見王，今曰「得侍」，是言已得侍賢者也。本是齊王自喜，今曰「同朝甚喜」，見得同朝皆喜，則王之喜，又當何如。亦善爲辭也。○「得侍」，王謙言得賢者。「同朝」，謂群臣也，同是齊王朝裏人也。

「他日，王謂時子曰：『云云，爲我言之。』」

他日，王謂時子曰：「我欲當國之中，授孟子以室廬，使得便於居處。且其弟子自遠方來者數多，自給爲難，吾將養其弟子以萬鍾，使吾國中諸大夫及國人皆有所矜式。吾此意，子盍爲我言於孟子，庶幾其少留乎？」○此時，齊王不曾要留孟子。「他日，王謂時子」，時王蓋以孟子尚在未去，故云云歟？尤爲不知孟子。○○「他日，謂時子曰」，愚每因「他日」二字，見得孟子亦有遲遲其去之意。○「受室」二字，按《二程文集》第三册卷之九，《定親書》，伊川所作也，有曰：「頤第幾男雖已勝冠，未諧受室。」但「受」字不同。

「時子因陳子以告孟子」

因，依托也。此方是托陳子以告孟子，下句方是陳子以時子之言告孟子，不然下一句是衍了。○「時子因陳子以告孟子」。因，因而托之也。因，依傍也。愚每因「陳子」、「徐子」字面，又疑非孟子自著。蓋先師不稱弟子爲子，或托爲他人記之而云歟？○小注輔氏曰：「辭祿而受餽，雖多寡之不同，畢竟是不得於此，而又求得於彼。」○「高子以告」，亦弟子也。

「孟子曰：『然。夫時子惡知其不可也！』」

此「然」字，只因陳子所述時子之言而曰是如此耶？然時子惡知我之不可以復

留耶？○夫時子惡知其不可爲此而留耶？且王之欲養弟子以萬鍾者，豈以予爲欲富乎？「如使予富」云云。

「如使予欲富，辭十萬而受萬」

又前日不受卿祿，亦是以當時諸侯只挾其勢祿在手，以爲足以輕重天下士也。如是，則待賢之心薄了，安望其上下交而德業成也。故孟子早見，而堅執不受其祿，使齊王知其志不在溫飽耳。故曰：「如使予欲富云云乎？」

○且吾既以道不行而去，乃復以萬鍾之饋而留，則是不得於彼，而又欲得於此，其趣不足言矣。季孫曰云云。

「使己爲政不用」

己，叔疑也。使之者誰使之？「使」字猶云如也，❶彼也。與「使其子弟」之「使」，蓋不同。○二「使」字不同，上「使」字是「如使」之「使」，下「使」字是子叔疑使之也。己，指子叔疑。「已矣」之「已」，止也。《集注》云：「蓋子叔疑者，嘗不用，而使其子弟爲卿。」可見二「使」字不同。

「人亦孰不欲富貴云云，私龍斷焉」

「獨」字與上句「孰不」字相反，應「獨於富貴之中，有私龍斷焉」，直指子叔疑也。○「龍斷，岡龍之斷而高也」。斷，其陟絶最高處。○龍斷猶言絶頂，故曰：「岡壟之斷而高也。」○「而獨於富貴之中，有私龍斷焉」，言獨於富貴之中，有私龍斷，所謂云可賤者。○問：「子叔疑是既不得於此，而又求得於彼。龍斷者是欲得於此，而又兼得於彼。如何以爲同？」曰：「不得此，又欲得彼者，原其本心，固是欲

❶「使」，嘉靖本作「此」。

得此，而又取彼也。」

「而罔市利」

注：「罔，謂罔羅取之也。」言一罔將去，猶俗云都包得去。○「必求龍斷而登之，以左右望而罔市利」者，蓋市所貿易，或此處有穀粟而無魚鹽，則魚鹽得利矣；或此處有魚鹽而無穀粟，則穀粟得利矣。或止利魚鹽而不兼穀粟，或止利穀粟而不兼魚鹽，猶未爲龍斷也。龍斷者，登高望之，盡得其所有無，却以魚鹽馳至無魚鹽處而貨焉，又以穀粟馳至無穀粟處而貨焉，以至非他所利處皆然，是爲罔市而包括取之，故使人賤之也。然隆古之時，尚以此爲賤，而今世則皆以此爲當然，而不復以爲怪，惟恐貨利之不充而已，是又可以論世道矣。○罔謂羅罔取之也，有一罔括盡之意。○龍斷市利，是上古時人。○此章當以程子之説來斷他，程子曰「齊王所處孟子」云云。

○蓋孟子之去齊者，以道也，而齊王之所以留者，利也，此齊王之所以終爲不知孟子，孟子之所以終不留於齊，而其道之所以終不行，齊之所以終於不振也。

「孟子去齊，宿於晝」

「孟子去齊，宿於晝」，固是遲於出晝，故致「有欲爲王留行」。其「致爲臣而歸」，不以明日而遂行，故致王有萬鍾之留。甚矣，聖賢之心，每有不得白於人者。❶要之，久而後明也。然亦可見，在常人，不可不知避嫌矣。

「泄柳、申詳，無人乎繆公之側」

昔者魯繆公之所以能安於魯者，以繆公

❶「每」，嘉靖本無。

常「使人伺候道達誠意於其側」故也云云。○泄柳、申詳，其賢固非子思之比，而繆公之尊之，亦不敢望如子思之重，但其義不苟容，所以能安其身於魯者，以其常有善類在於繆公之側，維持而調護之也云云。○朱子曰：「非謂二子倚君側之人也，語其勢則然耳。」○「有欲爲王留行者」章，輔氏注大謬，不知輔氏是何等人物耳。

「子爲長者慮而不及子思」

上文「泄柳、申詳，無人乎繆公之側」，只見其類同，故引之，其實孟子非止泄柳、申詳之匹，亦非只望齊王待以泄柳、申詳之禮者，故於此只言「子爲長者慮而不及子思」。❶

「子絶長者乎」

全在「爲長者慮不及子思」一句上，正爲繆公是自使人於子思之側。今齊王不使子來，而子自欲爲王留我，則不以子思待我矣，非薄我乎？ 亦宜乎我之絶子也。○《集注》「先後」二字，亦是爲孟子周旋語意處，不應「隱几而卧」。雖説不是絶他了，但是他先不是了。○「子爲長者慮而不及子思」，則待我薄矣。○「子絶長者乎」，要下一「先」字。卧而不應，不可謂不是絶。

○但不承王命來留，而特以己意來，這便是無禮了。你是何人，敢持一匹夫之身，掉三寸之舌，欲爲王留大賢之行，以獻媚於王哉！ 蓋小人也，是故孟子絶之。

「孟子去齊，尹士語人曰」

聖賢要做事業，都有個準擬在胸中，如孔

❶「於此只言子」，嘉靖本作「言此只」。

子當時，最準擬箇魯，故曰：「齊一變至於魯，魯一變至於道。」後來不合而去，所以遲遲其行也。孟子當日最準擬箇齊，故曰：「王猶足用爲善。如用予，則豈徒齊民安，天下之民舉安。」所以當時亦遲遲於去齊。○「尹士譏孟子有三段，一曰『是不明也』，二曰『是干澤也』，三乃曰『是何濡滯也』。今孟子只辨『是何濡滯也』一句，上二句都不管者，何邪？」曰：「『千里而見王，是予所欲也』。既如此說，便見不敢逆以爲不足爲湯武，且非干澤之意尤明矣。」○「不識王之不可爲湯武」，此句亦太刻，然則孔子亦不免矣。陳止齋《仲尼不爲已甚論》說得好。○識其不可，然且至，則是志不在於功業，不過只是求些小恩澤以自潤而已矣。

「士則兹不悅」

言平日敬慕孟子，只因此是有不足於孟子者。○「千里而見王」，豈能輕於去哉！「不遇故去」，蓋有不宜不去者。無乃「三宿而後出晝，❶是何濡滯也」，言其猶有戀慕不決之意也。○「非本欲如此也」，此「本」字，正是後面「本心」之「本」。○「千里而見王」，直欲行吾願也。「不遇故去」，則違吾願矣。豈能以遽去哉！此孟子之意也。○但曰「是予所欲也」，則是有意於王之爲湯武，而非干禄可見矣，故於上二譏，不條析。○或疑孟子千里而見王，是自請見齊王，不如見梁惠王爲應聘而往見也。曰：「非也。不見諸侯之義，決是孟子終身所守而不變者。前日應齊宣王之聘而往，亦說得『千里而

❶「晝」，原作「書」，今據《孟子》改。

見王』也。」

「王庶幾改之。王如改諸，則必反予」

言我之於王，尚望其能改之也。然王如果能改之，則必追我而反之。夫惟其出晝而王不予追也，予然後浩然云云。「庶幾」，望之之辭。○「予雖然，豈舍王哉」以下，至「予日望之」，又是出晝之後之心如此，至此尚猶未能舍王也，愈見其愛君澤民惓惓之餘意。

「王由足用爲善」

所謂「爲善」，是後日事。「王如用予，則豈徒齊民安，天下之民舉安」，此正是「足用爲善」處。輔氏以此爲「行道濟時之本心」，非也。正是愛君澤民之餘意處。此是出晝後心事。○當時孟子既不遇於齊，他國再難望了。「三宿而後出晝」，去梁決不然也，故曰：「王猶足用爲善。」

「王庶幾改之，予日望之」

言毋謂三宿出晝爲滯也，吾猶以爲急也。今雖決去矣，猶望王改之而復來也。正反尹士之意。○「予日望之」，仍又是「王如改諸，則必反予」之意，要見得。

○未出晝時而三宿於近郊，已是一節，望王之改而留之矣。不然，三宿之晝何爲？及出晝，而猶自以爲速，曰：「王庶幾改之。王如改諸，則必反予。」此第二節，望王之改而留之也。「夫出晝而王不予追也云云。予雖然，豈舍王哉云云。王庶幾改之，予日望之。」此又是第三節之望王之改而留之也。於既去之日，而猶三致其意而不已，聖賢之急於行道如此。然其不肯枉道之意，則有確乎其不可易者。嗚呼！聖賢是甚次第。「王如用予，則豈徒齊民安，天下之民舉安」。

以此言之，孟子今日一身之去就，其關係何如也，安能果於去齊哉！當時列國之君，舍齊宣，無一可望者矣。甚矣！孟子之不能果於去齊也。○但是聖賢生來便是要以斯道覺斯民，所謂「爲天地立心，爲生民立命」，皆不容已之情也。○「惓惓之餘意」，即汲汲本心之不容釋者。「汲汲之本心」，所謂「是予所欲也」。「惓惓餘意」，必「予不得已」之後事。○一說尹士只譏其「三宿而後出晝」，其所謂「濡滯」者，指其三宿之時言。孟子則謂吾三宿而出晝，在吾心猶自以爲急，何也？「王庶幾改之。王如改諸，則必反予」，此予之所以顧望於齊王者如此，乃指其方出晝之時言也。「夫出晝而王不予追也，予然後浩然有歸志。予雖然」以下云云，又是既歸之後，所望於齊王者，如此其未衰也。○「王庶幾改之。王如改諸，則必反予」。此謂三宿時心事也。「夫出晝而王不予追也」，謂吾出晝而不見王人之來追也。其時心方决去耳。雖然，猶有不舍王之心云云，只是兩節。此說似更安穩。○「王如用予，豈徒齊民安，天下之民舉安」。此節是「王猶足用爲善」處，如「苟爲善，後世子孫必有王者矣」。其爲善乃是下文所謂「垂統爲可繼也」。蓋隨他地位上說爲善，與尋常之人爲善不盡同矣。下篇又曰「猶可以爲善國」，亦此意也。○尹士曰：「是何濡滯也。」而孟子曰：「不遇故去，豈所欲哉！予不得已也。」藹然行道之本心，愛君之餘意。聖賢之情固如此，宜乎卒使尹士自伏其過也。○此章自「尹士惡知予哉」以下，通是「愛君澤民，惓惓之餘意」，其

「行道濟時，汲汲之本心」，只從此得見耳。

○「千里而見王，是予所欲也」直至「王庶幾改之，予日望之」。愚每吟誦此章，恍乎孟子不豫之色猶在目也。○李氏曰：「於此見君子憂則違之之情」，只是不得已之意，要看箇「情」字。○尹士視荷蕢、接輿之徒，其氣象較從容，其心較虛，而非執拗者，蓋可與者也。○尹士人品亦高，前面所譏之詞亦好。

○尹士最有功於孟子。當時若無尹士之譏評，無以發孟子之本心。七篇中所載諸人，與孟子相辨論者，皆無如尹士之優柔而深切，主於義理而不主於勢利，其人品爲獨高也。且問孟子之言，而遂皤然責己曰：「士誠小人也。」嗚呼！尹士其誠君子哉！

○觀孟子所解尹士之言者，只是一箇不忍之心而已。凡聖賢出來，無不欲擔荷世道，正以其所得於天地生物之心有不宜自遏抑者。如孟子此章「行道濟時，汲汲本心。致君澤民，惓惓餘意」，實一不忍人之心也。其「好辨」章許多言語，說他「不得已」處，亦全是箇不忍之心而已。故曰：「楊墨之道不息，孔子之道不著。」直叙至於「率獸食人，人將相食」處，何莫非自其一念不忍中來邪？蓋聖賢生來，合下便是民胞物與之心。○水母無目，以蝦爲目，❶天地無心，以聖賢爲心。

○「行道濟時，汲汲之本心」，「千里而見王，是予所欲也」。「愛君澤民，惓惓之餘意」，「不遇故去，豈予所欲哉」。「三宿而後出晝」，「雖然，豈舍王哉！王庶幾改

❶「目」，原作「心」，今據嘉靖本改。

之，予日望之」。輔氏以「王如用予，豈徒齊民安，天下之民舉安」亦爲「行道濟時，汲汲之本心」，不知此正是「愛君澤民，惓惓之餘意」也。

○此數言，意儘盡矣，再不用餘言矣。乃又曰「予豈若小丈夫」云云者，所以願學孔子而未到也。

「孟子去齊，充虞路問曰：『夫子若有不豫色然。』」

「由周而來，七百有餘歲矣，以其數則過矣」，是一段事。「以其時考之，則可矣」，又是一段意。其歸則同。

「以其數則過矣」

言王者不興，則不得一有所爲，以立吾名世事業，能無不豫乎？○此段似亦有負其所有之意，不知朱子如何以爲「樂天」。

○言其當不終窮也，有藏器待時之意。在孟子分上，亦樂天之事。「樂天之誠」，此「天」字以理言，與本文「夫天未欲平治天下也」之「天」字不同。○愚謂：若云吾道雖不得行於當時，然猶足以傳之來世，如此說，尤見樂天耳。今云「如欲平治天下」云云，厥後天終不曾用以平治天下，然則孟子終不免於不豫乎？○「樂天之誠」，似與顏子陋巷之樂稍不同。且此「天」字，又是從氣上說。《易大傳》曰「樂天知命，故不憂」，天以理言。○「憂世之志」，憂以天下也。若憂及一己之利害，則不能與「樂天之誠」並行而不悖矣。

「孟子去齊，居休」

「前面則說『三宿出晝，猶以爲速』，且曰『王猶足用爲善。王庶幾改之，予日望之』，今於丑之問，則曰『始見王，則有去志』，又曰『久於齊，非我志』，何歟」？

曰：「不汶汶於留，而亦不悻悻而去，此義自並行而不相悖，故君子雖不潔身以亂倫，亦未嘗徇利而忘義也。」○新安陳氏曰：「不受齊禄，此孟子最高處。其超然不屈，進退餘裕，本全在此。一受其禄，則爲禄所縻，是爲爲禄而仕耳。十萬之禄，脱屣而去，齊王猶以萬鍾縻之，豈知孟子者？吾意戰國之世，高節如許，惟孟子一人而已。庶幾焉者，其仲連乎！」○國既被兵難以請去，非避嫌也，直是勢有所不得去者。此處聖賢不避嫌，賓師不與臣同。義果當去，心果欲去，便去了，豈爲避嫌姑留？直是國既被兵，上下戒嚴，勢不得不且留。且見王天資亦可取，故留而爲卿，以觀其久後感悟何如。但不欲變其去志，故不受禄耳。○國既被兵，難以請去，據朱子是主於義而言，據新安陳是主於勢而言。按：孟子當時仕而不受禄，終是賓師之意在，與子思「如伋去，君誰與守」者不同。恐只是戒嚴之勢有不容直遂者。蓋國既被兵，則國門之外，都是行不得者。○一説孟子要去，亦豈無機會？但孟子之望於齊者，終是惓惓。前説未安。○《黄氏日抄》曰：「孟子拳拳救世之心，雖齊宣不足以共此，而因以垂訓萬世者，❶則皆齊王發之也。」

重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之十

❶「者」，原無，今據嘉靖本補。

重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之十一

同安林希元訂正
太倉毛在重訂
固始吳同春校刻

滕文公章句上

「滕文公爲世子」

「世子，太子也」。或謂天子之子爲太子，諸侯之子爲世子，非也。周公立教世子之法，成王亦稱世子，則世子、太子，天子、諸侯之子，通稱矣，故曰：「世子，太子也。」後世乃分。○「性者，人所稟於天以生之理也」。此所謂「天地以生物爲心，而所生之物，因各得夫天地生物之心以爲心，所以人皆有不忍人之心」。不忍人之心，即所謂仁，而義、禮、智、信皆在其中矣。性之所以爲善者，豈有外於此哉！○但衆人汩於私欲而失之。○《正韻》注：《莊子》「與汩偕出」注：「回洑而涌出者，❶汩也。」然則「汩没」二字，似有浮沉之意。蓋汩者，乍出乍入之義，不全是没也，故此句下有「而失之」三字。若作「没」字解，可不用「而失之」三字矣。○「但衆人汩於私欲而失之」，不可兼氣稟所拘説。蓋孟子此處，正是「論性不論氣不備」者。下文説堯舜，亦只言「堯舜則無私欲之蔽，而能充其性」，不言氣稟

❶「涌」，原作「浦」，今據嘉靖本及《南華真經義海纂微》卷五十九改。

清明、無物欲之類也。

「言必稱堯舜」

「言必稱堯舜」者，每言堯舜盡性之事以實之，見人皆可以爲堯舜也。如「二者皆法堯舜」、「子服堯之服」、「舜爲法於天下」、「堯舜與人同」之類，不拘一格。○「道性善」與「稱堯舜」二句，互相發者也。蓋知人性之本善，則知堯舜之可爲。知堯舜之可爲，則性之本善益可見。○朱子曰：「孟子見滕文公便道性善，他欲人先知得一箇本原，則爲善必力，去惡必勇。」

「欲其知仁義不假外求」者，以仁義皆吾性所固有也。「聖人可學而至」者以聖人與我一性也。○「仁義」二字從何來？從「善」字來也。性有仁義，所以爲善。孟子論道理，只以「仁義」二字該之。○注「欲其知仁義不假外求」貼「性善」，「聖人可學而至」貼「必稱堯舜」。

程子曰：「性即理也。」似當云：「性即人心之理也。」下文云：「喜怒哀樂未發，何曾不善？」可見非泛泛言理者矣。○「天下之理，原其所自，無有不善」，即下句「喜怒哀樂未發，何嘗不善」者也。「發而中節，則無往不善」，所謂「情之正」也，所謂「乃若其情，則可以爲善」，「惻隱之心，仁之端也」之類也。「發不中節，然後爲不善」，氣用事而理爲所蔽者也。○「凡言善惡，皆先善而後惡」云云。然亦有不盡然者，如邪正、災祥、曲直之類，蓋從語音所便也。又如牝牡、雌雄、臣主之類，亦皆顛倒其字，皆從一時語音所便，久之遂爲不易之成語耳。

「世子自楚反，復見孟子」

○當戰國之時而言性善，人固已不能信矣，况又言堯舜可學而至，其誰不駭且惑哉！其不鬨然與之争辯，已是難了。惟滕世子資質最善者，故能領受孟子之言。然終不能無疑，故自楚反，復至宋而見孟子。「蓋恐别有卑近易行之説」，以其前言之難充也。孟子即迎而謂之曰：「世子疑吾言乎？夫道，一而已矣。」固不可抗之使高，亦不可貶之使卑，吾安能復有異説哉！當味箇「一」字，不容二説也。

「夫道，一而已矣」

言道既一，吾不容有二説也，前言已盡矣。道，理也。此「道」字泛説尤活。或以「道出於性，性一故道一」言者，雖知有道性之别，然則解此義泥矣。不知此「道」字，正指性也。道者，性命德行之總名，何者不是道？此處不必拘於《中庸》性、道之分。○問：「道與性同異？」按《集注》云：「以明古今聖愚，本同一性。」而《語録》云：「古今聖愚，本同一性，則天下固不容有二道。」道與性，固疑有别，然看「天下」字面，則其語意自寛，非必如《中庸》「天命之性」與「率性之道」相對爲體用者比也。○且如父子之親，君臣之義，夫婦之别，長幼之序，朋友之信之類，皆道也。五者爲天下之達道，正以其爲天下古今之所共由，無智愚、無賢不肖，其理之所當行者，一而已矣。此豈可因其資質之卑而少有所貶損之論哉！依小注，則道之一者，根於性之一也，故曰：「道之大原，出於天而不可易；其實體，備於己而不可離也。」

「成覸謂齊景公曰」條

此承上文言「道既一而不容有二」説，然

則惟在世子「篤信力行，以師聖賢」而已，又豈可「復求他説」哉！○「引此三言以明之」，據此三人之言，可以見道之無二致也。道無二致，則力行以求其必至，豈不存乎其人哉！

○「吾何畏彼哉」者，以其道之一也。「有爲者亦若是」者，亦以其道之一也。周公以文王爲我師者，亦以其道之一也。此正《集注》所謂「既告以道無二致，而復引此三言以明之」者也。「欲世子篤信力行，以師聖賢，不當復求他説」者，言外意也。○「舜，何人也？予，何人也？」意謂豈是兩樣人哉！「有爲者亦若是」，舜之所以爲舜者，能有爲也，能有爲者，盡其性而已矣。吾亦能盡性，則是有爲矣，有爲則亦如舜矣。若不靠性善與聖人同，則何以謂之「有爲者亦若是」哉！又何以謂之「吾何畏彼哉」？又何以謂之文王真可師哉？此條以性善入説者，不爲非也。

○成覸、顔淵、公明儀所以如此云云者，正以「古今聖愚，本同一性」耳。然則世子復何疑？惟「篤信力行，以師聖賢」而已矣。

「今滕，絶長補短」

承上文，言聖賢既可學而至，但恐世子自「安於卑近，不能自克」，則終不足以望聖賢矣。○此一條所以策勵世子之志，使決意自克，以圖恢國勢也。兼有勸戒二意。

「猶可以爲善國」

言猶可以自立也。此於性善、堯舜之説何預？蓋惟其自克而不安於卑近，則必擴充其仁義之心，而以堯舜爲法，其心必

正，其身必脩，其國必治矣。此其體用一原之理，又有不可易者。○問：「『但恐安於卑近』之語，恐就國勢來，何關於性善？」曰：「天下無性外之事。且於脩己以安人、安百姓者，豈有兩項事體哉！故就其持身言，若『安於卑近，不能自克』，不足以去惡而爲善，則其國亦不得爲善國矣。『安於卑近』，本自其持身言，不謂安於國勢之卑近也，謂以其國小勢弱，而不求大有爲也。」

「《書》曰：『若藥不瞑眩，厥疾不瘳。』」

此言其當奮志以有爲，勵精而求治，不可少有苟且因循之心也。一或苟且因循，則國事日非，而終無以自存矣。可不懼哉！孟子此言，蓋深警之也。愛之至也，厚之道也。辭兼勸解。○《書》曰：「若藥不瞑眩，厥疾不瘳。」此出《書・說命》上篇。蓋高宗初得傅說，爰立作相而命之曰：「朝夕納誨，以輔台德。若金，用汝作礪。若濟巨川，用汝作舟楫。若歲大旱，用汝作霖雨。啓乃心，沃朕心。若藥不瞑眩，厥疾不瘳。若跣弗視地，厥足用傷。惟暨乃僚，罔不同心，以匡乃辟。」

○大抵人以一身之微，立乎天地之間，其所以能爲賢、能爲聖，而極其功用，至於可以參天地而贊化育者，無他，只是憑一箇性而已矣。性無有不善者也，無古今、聖凡之別者也。孟子當時，所以皇皇然、呶呶然力排楊、墨、申、商等之邪說，以拯一世之頽波，以閑先聖之大道，巽上以致君於堯舜，下以正學者之道術而救民於塗炭者，莫切於性善之說也，而亦莫有外於性善之說者。亦雖不得行其說於當

時，然今其道之備載於七篇，以垂教於萬世者也，不外乎性善之理而已矣。蓋天下無性外之理，聖賢亦無性外之事功。其平生所見諸侯，想其所遇合，莫有如滕文公者，其相與言者，不能悉記，但曰「道性善，言必稱堯舜」而已。雖喪禮廢壞之後，而獨能聽信孟子之言，違其父兄百官而自盡其三年之喪。雖以蕞爾小國，惴惴焉自保朝夕之不暇，而能用孟子之言，力行舉世所迂闊之仁政，許行、陳良之徒，聞風而至，此是何等氣質！何等學力！而乃卒困於勢，卒滅於大國，哀哉！哀哉！使以文公之賢，而爲齊、梁之君，得行孟子之言，則三王可四，必矣。天人之際，每不相爲謀，聖賢亦且奈何哉！斯又以見理之與數，常相爲勝負，而不可測知其端倪也。

「滕定公薨」章

「且《志》曰：『喪祭從先祖。』」曰：「吾有所受之也。」

「然友之鄒，問於孟子」

按東坡《春秋列國指掌圖》，滕與宋近隣，封皆今河南境也。鄒去滕近千里，今山東境也。○按孟子下文曰：「百官有司，莫敢不哀，先之也。」曰「先之」則父兄百官，皆有三年之喪可知。「諸侯之禮，吾未之學也」，此其分之殊者也。「雖然，吾嘗聞之矣：三年之喪，齊疏之服，飦粥之食，自天子達於庶人」，此其理之一者也。分之殊者，節文度數之詳，固非今日所可考。理之一者，乃其大本大經之所在，出於天理人心之不容已者，則固無庸致疑於服行也。此孟子之學，所以爲識其大者，而能因略以致詳，推舊以爲新者也。

〇問：「古喪禮實廢於何時？」曰：「南軒言：『三年之喪，其廢也久矣，其在周之末世乎？』則已莫考其的爲何時已。」〇問：「孟子只是欲世子行三年之喪乎？抑欲併使其大夫士俱服三年乎？」曰：「孟子所論者，先王之禮也，豈敢有所損益哉！則併使其大夫士俱服無疑矣。安得使世子獨爲君子，而不以禮處人耶？故其父兄百官皆駭之，而不欲行云云。」曰：「觀下文『世子曰：「是誠在我。」』五月居廬，未有命戒』，則惟是世子自行耳。其曰『百官族人，可謂曰知』，但不言百官族人之服喪如何也。」曰：「『百官族人，可謂曰知』，此句上下有闕誤必矣。安知其非言父兄百官之皆從之而不敢後乎？且上文曰『百官有司，莫敢不哀，先之也』，又曰『草上之風必偃』，孟子豈不欲其同行喪禮乎？蓋但欲其以身帥之，而不以法令迫之耳。如君三年而臣子固違異，則是不君不臣矣。據其所謂『百官族人，可謂曰知』及『吊者大悅』，決不至有違異者。」〇此服惟封建之法行，然後服之爲稱。且今知府便是一府之父，有卒於其任，能使士民服此否？古者君臣之間，恩至厚也，今人有未能測知者。〇「三年之喪，齊衰之服，飦粥之食」，非獨世子爲然，其父兄百官皆有此服，故皆不欲也。按《大記》：君之喪，子、大夫、公子、衆士皆三日不食。子、大夫、公子食粥。士蔬食水飲。夫人、世婦、諸妻皆蔬食水飲。既葬，主人蔬食水飲，不食菜果。婦人亦如之。君、大夫、士，一也。練而食菜果，祥而食肉。〇《儀禮》引《喪大記》全文云：「君之喪，

子、大夫、公子、衆士，皆三日不食。大夫、公子食粥納財，財，谷也。❶朝一溢米，暮一溢水，二十兩曰溢。食之無算。居喪困病，不能頓食。士蔬食水飲，食之無算。夫人、世婦、諸妻皆蔬食水飲，食之無算。婦人質弱，恐食粥傷性，故言「蔬食水飲」也。大夫之喪，主人、室老、子姓皆食粥。衆士蔬食水飲。妻妾蔬食水飲。士亦如之。既葬，主人蔬食水飲，不食菜果。婦人亦如之。君、大夫、士，一也。練而食菜果，祥而食肉。」○又曰：「不能食粥，羹之以菜可也。有疾，食肉、飲酒可也。五十不成喪。成，猶備也。所不能備，謂不致毁，不散送之屬也。七十惟衰麻在身。」○又曰：「五十不致毁，六十不毁，七十惟衰麻在身，飲酒、食肉，處於內。」○又曰：「喪食雖惡，必充飢。飢而廢事，非禮也。飽而哀，亦非禮也。視不明，聽不聰，行不正，不知哀，君子病之，故有疾，飲酒、食肉，五十不致毁，六十不毁，七十飲酒、食肉，皆爲疑死。」疑，猶恐也。○曾子曰：「喪有疾，食肉飲酒，必有草木之滋焉，以爲薑桂之謂也。」增以香味，謂其疾不嗜食。○《喪大記》又曰：「喪父三年，喪君三年，示民不疑也。」疏曰：「君無骨肉之親，若不爲重服，民則疑君不尊。」○又曰：「天子之與后，猶父之與母也，故爲天王服斬衰，服父之義也。爲后服齊，服母之義也。」○又曰：「父能生之，不能養之，母能養之，不能教誨之，君者，已能食之矣，又善教誨之者也。三年畢矣哉？」疏：「『畢矣哉』，言猶未必也。」○又曰：「既葬，若君

❶「谷」，當作「穀」。

食之矣，大夫、父之友食之，則食之矣。不辟梁肉。若有酒醴，則辭。」○且以道去君而未絶者，猶服齊衰三月，則知古禮臣爲君服三年無疑。

「然友反命」云云

定爲三年之喪，則所謂「齊疏之服，飦粥之食」在其中矣。○朱子大注曰：「然《志》所言，本謂先王之世，舊俗所傳，禮文小異而可以通行者耳，不謂後世失禮之甚也。」○《志》之言未有所考，愚意「喪祭從先祖」，是從先進之意。當時父兄，亦徒得其言，而不得其所以言耳。蓋正元初先祖所當受者，不受而反以季世上手祖宗變古之法爲所當受也。只看「先君莫之行」可見矣。如宋人議廢立后曰「祖宗有故事」類耳。但於大注，皆不敢安。自是區區愚意，聊説以俟後日如何看破耳。

「吾他日未嘗學問」

此問世子，是何意慮？蓋以其阻於父兄百官之不欲，而莫知所處也。既不得遂行孟子之教，又不敢輕從父兄百官之議，却是一團不決之意。此時之情，視向日初問時之情，頗有危機矣。孟子告之云：「惟在世子之自盡，彼之不欲者，姑置之。」蓋知人子秉彝之心，自有同然之理在，世子既有以先之，彼必終於感悟而無異詞也。此聖賢之正術也。所謂「以身教者從」，故曰「不可以他求者也」，又曰「是誠在世子」，與上章「世子疑吾言乎？夫道，一而已矣」者，同一機軸。○「孔子曰君薨」直至「草上之風必偃」，皆是孔子之言。惟「是在世子」一句，是孟子言，故注曰：「孟子言但在世子自盡

其哀而已。」獨露出「孟子」二字，見上云云，皆孔子也。

「即位而哭」

○位，喪位也。

「世子曰：『然。是誠在我。』」

「是誠在我」一句最好。居今之世，而欲行古之道，變今之俗，如此而已矣。是認得孟子「是在世子」一句話。君子不以成敗論人，世子亦偉人哉！

「五月居廬」

諸侯五月而葬。○《左傳》隱公元年：「天子七月而葬，同軌畢至。言同軌，以別四夷之國。諸侯五月，同盟至。同在方岳之盟。大夫三月，同位至。士踰月，外姻至。此言赴弔各以遠近爲差，因爲葬節。」○「未葬，居倚廬於中門之外。」《禮記·喪大記》：「父母之喪，居倚廬，不塗，寢苫枕塊。非喪事，不言也。」○疏曰：「倚廬者，於中門外東墻下，倚木爲廬也。不塗者，但以草夾障，不以泥塗飾之也。」

「四方來觀之」

禮，「諸侯五月而葬，同盟至」，則四方來者，必有鄰邦使者在內也。

「弔者大悅」

愚以爲是四方來弔者也，父兄百官不與存焉。○觀世子問喪禮一章，可以見古道之可復於今，再無庸疑矣。

「滕文公問爲國，孟子曰：『民事不可緩也。』」

言君當以民事爲急也。「亟其乘屋，其始播百穀」，民自以農事爲急也。惟民所急在此，故君當以爲急也。○「晝爾于茅，宵爾索綯」，乃冬月事也，故云：「來春將復始播百穀，而不暇爲此。」○「宵爾索綯」，謂索是絞也。注：「綯，絞也。」

「民之爲道也」條

無恒産而放僻邪侈，以陷乎罪者，仰不足事，俯不足育，救死不贍而不暇治禮義也。○放，始違於道，僻則浸淫矣，邪則成其惡矣，侈則益肆矣。亦有淺深之別。○「罔民」者但知自利，而不知利民，故曰：「爲富不仁矣。」此其上下文相屬之意。「賢君必恭儉」正與「罔民」者反也。取民有制，便是仁。恭者必儉，儉者必恭。取民有制者，必能以禮接下，以禮接下者，必能取民有制，故併言之，不似後人之綳定文字格式也。先儒謂「禮下，所以開世禄及學校之事」者，大泥。蓋自「民事不可緩也」直至「雖周亦助也」，皆只是説爲國者當先制民恒産之意。「設爲庠序、學校以教之」一條，方是教民之事，所謂「然後驅而之善也」。

「賢君必恭儉，禮下，取於民有制」

「恭儉」以持身言，「禮下」、「取民有制」以其所施者言，故曰：「恭則能以禮接下。」不可以爲指恭儉之實也。看「則能」二字。○一説「恭儉」以德言，「禮下」、「取民有制」以事言。有是德於中，則云云。○上言仁人之急於制民産，只是儉德。下復兼恭儉言者，蓋恭與儉，皆賢君事也。恭者必儉，儉者必恭。恭儉直以持身言；禮下、取民則自其處物者言。恭儉實德之流行者也。且分田、制禄，二者相須。制禄即「禮下」之事，分田即制民産之事，故於此兼言之。井田行則民有恒産，學校立則民有恒心，二者之相須，固昭昭於上下文之間矣。○《集注》云：「恭則能以禮接下，儉則能取民有制。」可見「恭儉」與「禮下」、「取民有制」，當略有

分別。孟子云：「恭者不侮人，儉者不奪人。」「禮下」則不侮人也，「取民有制」則不奪人也。

「陽虎曰：『爲富不仁矣。』」

不制民恒產而罔民，則是厲民自養矣，非爲富不仁乎？ ○「恭則能以禮接下」，無關於教民之事。且世祿以養之，亦非「以禮接下」也。○以禮下爲起下文云云者，未必然也。

○「賢君必恭儉」與「爲富不仁」二條，帶下文「夏后氏五十而貢」諸條，作一段説話，都是植民生之事。

「夏后氏五十而貢」條

「制民常產」中自有「取之之制」，故「夏后氏五十而貢」條注云：「此以下皆言制民常產，與其取之之制也。」○要之，「制民恒產」謂自有「取之之制」，而乃兼言者，何也？ 蓋「制民恒產」，以私田言也；「取之之制」，以公田言也。夏時五十畝，無公田，則計其五畝之入者，爲「取之之制」也。○不可以夏之五十、殷人七十、周人百畝爲「制民恒產」，以「而貢」、「而助」、「而徹」爲「取之之制」。蓋是一氣事也，不可分拆。下文云：「請野九一而助，國中什一使自賦。」凡九一之內，自有助，什一之一，則是「使自賦」者也。此其證佐矣。

○「夏后氏五十，殷人七十，周人百畝」，制常產也；「而貢」、「而助」、「而徹」，則其「取之之制」也。還要分拆方明。若單言貢、助、徹，則該制常產之義矣。此爲定説。

夫	間	有	(遂)	遂	上	有	(徑)
十	夫	有	(溝)	溝	上	有	(畛)
百	夫	有	(洫)	洫	上	有	(涂)
千	夫	有	(澮)	澮	上	有	(道)
萬	夫	有	(川)	川	上	有	(路)

千夫之澮，即如十夫之溝

夫

遂

萬夫之川，即如百夫之洫。

四邑爲丘之圖，餘可推

四井爲邑，四邑爲丘，四丘爲甸，四甸爲縣，四縣爲都。

《通考》曰：「三代貢、助、徹之法，歷千餘年而不變者，蓋有封建足以維持井田故也。三代而上，天下非天子所得私也。秦廢封建，而始以天下奉一人矣。三代而上，田産非庶人所得私也。秦廢井田，而始捐田産以與百姓矣。」○金履祥曰：「以今尺步計，古之百畝，當今四十一畝；古之二畝半，當今之一畝十步。」愚謂：以故一夫能耕百畝也。又北方不純是水田，多只一季收，不多費力也。○鄉遂用貢法，見於《周禮·遂人》，曰：「凡治野：夫間有遂，遂上有徑；十夫有溝，溝上有畛；百夫有洫，洫上有涂；千夫有澮，澮上有道；萬夫有川，川上有路，以達於畿。」○右鄭注以爲此鄉遂用溝洫之法也，用之近郊。

都鄙用助法，見於《考工記·匠人》，曰：「匠人爲溝洫：耜廣五寸，❶二耜爲耦。耦廣尺深尺，謂之甽。❷田首倍之，❸廣二尺、深二尺，謂之遂。九夫爲井，井間廣四尺、深四尺謂之溝。方十里爲成，成間廣八尺、深八尺謂之洫。方百里爲同，同間廣二尋、深二仞，謂之澮，專達於川。」○右鄭注以爲此都鄙用井田之法也，用之野外縣都。

○《文獻通考》曰：「按自孟子有『野九一而助，國中什一使自賦』之說，其後鄭康成注《周禮》，以爲周家之制：鄉遂用貢法，《遂人》所謂『十夫有溝』是也。都鄙用助法，《匠人》所謂『九夫爲井』是也。

❶「五」，原作「七」，今據四庫本及《周禮·考工記》改。
❷「甽」，原作「圳」，今據四庫本及《周禮·考工記》改。
❸「倍」，原作「陪」，今據嘉靖本、四庫本改。

自是兩法。晦庵以爲《遂人》以十爲數，《匠人》以九爲數，决不可合。以鄭氏分注作兩項爲是，而近世諸儒合爲一法爲非。然愚嘗考之《孟子》，所謂『野九一』者，乃受田之制；『國中什一』者，乃取民之制。蓋助有公田，故其數必拘於九，八夫，多與少皆不可行。若貢則無公田，居四旁爲私，而一居其中爲公，是爲九夫，多與少皆不可行。若貢則無公田，《孟子》之『什一』，特言其取之數。《遂人》之十夫，特姑舉成數以言之耳。若九夫自有九夫之貢法，十夫自有十夫之貢法，初不必拘以十數而後可行貢法也。今徒見《匠人》有『九夫爲井』之文，而謂《遂人》所謂『十夫有溝』者，亦是以十爲數，則似太拘。蓋自遂而達于溝，自溝而達于洫，自洫而達于澮，自澮而達于川，此二法之所以同也。

○「行助法之地，必須以平地之田，分畫作九夫，中爲公田，而八夫之私田環之，列如井字，整如碁局。所謂溝洫者，直欲限田之多少而爲之疆界。行貢法之地，則無問高原下隰，截長補短，每夫授之百畝。所謂溝洫者，不過隨地之高下而爲之蓄洩。此二法之所以異也。

○「是以《匠人》言遂必曰二尺，言溝必曰四尺，言洫必曰八尺，言澮必曰二尋。蓋以平原曠野之地，畫九夫之田以爲井，各自其九以至於同，其間所謂遂、溝、洫者，則不足以蓄水，而廣則又至於妨田，故必有一定之尺寸不可踰也。

○「若《遂人》只言夫間有遂，十夫有溝，百夫有洫，千夫有澮。蓋是山谷藪澤之間，隨地爲田，橫斜廣狹，皆可墾辟，故溝洫亦不言其尺寸。所謂『夫間有遂，遂上

有徑』，以至『萬夫有川，川上有路』云者，姑約畧言之，大意謂路之下即爲水溝，溝之下即爲田耳，非若《匠人》之田，必拘以九夫，而其溝洫之必拘以若干尺也。

○《訂義》所載永嘉陳氏，謂《遂人》「十夫有溝」是以直度之，《匠人》『九夫爲井』是以方言之。又謂《遂人》所言者積數，《匠人》所言者方法。想亦有此意，但其説欠詳明耳。

○「然鄉遂附郭之地，只是平衍沃饒，可以分畫，宜行助法而反行貢法。都鄙野外之地，必是有山谷之險峻，溪澗之阻隔，難以分畫，宜行貢法而反行助法，何也？蓋助法九取其一，似重於貢。然地有肥磽，歲有豐凶，民不過任其耕耨之事，而所輸盡公田之粟，則所取雖多，而民無預。

○「貢法十取其一，似輕於助，然立爲一定之規，以樂歲之數而必欲盈於豐歉之年，至稱貸而益之，則所取雖寡，而民已病矣。此龍子所以言『莫善於助，莫不善於貢』也。○鄉遂迫近王城，凶豐易察，故可行貢法。都鄙僻在遐方，情僞難知，故止行助法。此又先王之微意也。○然鄉遂之地少，都鄙之地多，則行貢法之地必少，而行助法之地必多。至魯軍公始税畝，❶杜氏注以爲公無恩信於民，民不肯盡力於公田，故履踐按行，檡其善畝好谷者税取之。❷蓋是時，公田所收，必是不給於用，而爲此横征。《孟子》曰：『《詩》云：「雨我公田，遂及我私。」惟助

❶「軍」，據文義當作「宣」。
❷「檡」，據文義當作「擇」。

爲有公田。由此觀之，雖周亦助也。』則是孟子之時，助法之廢已久，盡胥而爲貢法矣。孟子特因詩中兩語而想像成周之助法耳。自助法盡廢，胥而爲貢法，於是民所耕者私田，所輸者公租，田之豐歉靡常，而賦之額數已定，限以十一，民猶病之，況過取於十一之外乎！」

「其實皆什一也」

夏時一夫受田五十畝，而計其五畝之入以爲貢，是於五十畝之內取其五畝也，其爲十取其一，最爲明白矣。

○商時井田之制，八家私田各七十畝，而其助耕公田。七十畝公田內，除地十四畝爲廬舍，見在公田，僅五十六畝，八家所助，各得七畝，七八五十六也。是於七十畝之外，取其七畝也，爲十一分取其一矣。

○周制鄉遂用貢法：十夫有溝，十夫各受田百畝也，而各自貢其十畝之入。此亦是於十分之內取其一。

○都鄙用助法：八家同井，八家共受私田九百畝，而共耕公田百畝。公田內，除二十畝爲廬舍，則公田僅八十畝，每夫所助僅十畝。此亦是於十分之外取其一。

周時鄉遂之貢無幾，惟井田之制爲多，貢法是於十分中取其一。○助、徹二法，若計廬舍，則是於十分外取其一，大概則同矣，故曰：「其實皆什一也。」

貢、助、徹，大概則皆是十取其一也。究其實，則助法是十一分取一，又輕於十一矣。

十夫有溝。八家同井。○夫與家一般，一夫上有父母，下有妻子，或九人，或五人，所謂「數口之家」也，非夫與家不同也。然則何以言「十夫」也？《周禮・地官司徒・遂人》：「凡治野：夫間有遂，遂

上有徑；十夫有溝，溝上有畛。」故用其文云「十夫」也。○「耕則通力合作，收則計畝均分」，此周家之徹，兼鄉遂之貢與都鄙之助皆然也。其曰「計畝而分」者，十夫同溝者亦然也。若純以都鄙之助法言，則爲計區而分，而該不得鄉遂之貢矣。

中以二十畝爲廬舍。○新安陳曰：「二十畝，分爲八家，家各二畝半，以爲治田時所居，所謂『二畝半在田』是也。」○周制則公田實計十畝，其以十四畝爲廬舍云云者，乃都鄙用助法者也。不言鄉遂用貢法者，十而自賦其一，不用訓解也。

○「徹」字當與「貢」、「助」二字爲一類，即是「取之之制」也。按朱注曰：「耕則通力合作，收則計畝而分。」此便是徹義，所謂均也，通也。袁氏明善曰：「『請野九一而助，國中什一使自賦』，即周之所以通用二代之法而爲徹者也。」後人緣用，誤謂以其通用貢、助之法而名曰徹，則非矣。此本袁氏措詞之不瑩，而後人亦錯認其旨也。○朱子曰：「嘗疑孟子所謂『夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹』，恐不解如此。先王疆理天下之初，做許多畝、澮、溝、洫之類，大段是費人力了。若是自五十而增爲七十，自七十而增爲百畝，則田間許多疆理。孟子當時未必親見，只是傳聞如此，恐亦難盡信也。」

「龍子曰：『治地莫善於助，莫不善於貢。』」

○「夏后氏五十而貢」一條，備舉先王取民以制之法也。「龍子曰『治地莫善於助』」一條，則從而裁其所宜行於今者。

○「校數歲之中」，猶云約數歲之中以爲常，年年令如此貢於上也。「校數歲之

中」，謂樂歲與凶歲二者之中也。蓋數歲之内，自有凶樂之不同，此亦近於子莫之執中矣。然按周制鄉遂用貢法，亦有司稼之官，巡野觀稼，視年之上下以出斂法，則其弊未至如龍子之言，乃當時諸侯用貢法之弊耳。司稼之説，出《大全》注。

「樂歲，粒米狼戾，多取之」云云

狼戾，猶狼籍。《韻府》曰：「言粒米饒多，狼籍棄捐於地也。」「戾」字亦有顛亂之意。

「凶年，糞其田而不足」

謂以所得者供壅田之費，尚不能給也。糞田亦必資米穀以爲餉也。○自此以下，亦且做龍子之言看，爲大注不曾曰：「自某以下，申龍子之言也。」○朱公遷曰：「龍子之言如此，則貢法之不善，甚矣。但意其初制未必然，惟行之既久而不能無弊耳。鄉遂用貢法，周亦未嘗廢之，孟子亦言『國中什一使自賦』。蓋斟酌損益，推舊爲新，貢、助兼行，此王制之大略也。先王之法，何爲不可用哉！」○孟子引龍子之言，所以明助法之善而不可不行耳。其實龍子所譏，非大禹之元法也。自古無法無弊，蓋無人則弊矣。○「校數歲之中以爲常」，蓋亦禹之舊設，使盡是後世之流弊，則湯之興，只去其流弊，而仍用其正法亦可也，何必又改用助法？今人只是恐傷了大禹，則如朱公遷説耳。夫聖人隨時有作，法則因時詳略。禹去唐虞未遠，世尚古樸，只用貢，亦足治矣。至後來，子孫不善用之，不能隨時豐歉以爲賦之增損，而拘守成法，則見其弊耳，故後世改用助、徹。而儒者之論，亦不能不置優劣也。○周家鄉遂用貢

法，亦是局於地勢之不獲也。大抵貢之法，若常有禹用之，則決無弊。若禹生於周時，亦不止用貢。於此亦可以判其得失之所在矣。○一說龍子不見禹時之貢，其爲此論固宜，安得以此累禹？確論。

○使文王、武王、周公生於大禹之時，亦決只是行貢法而已。蓋是時洪水方平，懷山襄陵之患始息，❶上窟下巢之居始變，其民大概星居散處，其田亦大概段落不相聯屬。若聚其田而經界之，聚其民而使之八家同井，通力合作，大抵是難。及歷四百年而爲商，又五百年而爲周，則天下之田上盡已墾辟，天下之生齒益以繁庶。且周監於二代，安得不會貢、助而爲徹哉？故曰：「時之未至，聖人不能先時而有爲；時之既至，聖人不敢後時而不爲。」龍子之言，蓋激於當日之弊，而未及考聖禹之時也。

「夫世禄，滕固行之矣」

上方論貢、助、徹之法，而忽着此一句者，蓋「耕者九一，仕者世禄」，二者，王政之本也」，故言此以起下文，見二者當並行而不可偏廢，即下文「無君子，莫治野人；無野人，莫養君子」之意。況世禄雖行，而助法未舉，則所取於民以供世禄之需者，猶未出於王政之本意。今即其所已行，而使併舉其所未行，則不惟其所未行者，得因以行，而其所已行者，亦因得以正矣。此句特以起下文，孟子之意固有在矣。○「夫世禄，滕固行之矣」。此不必是公田所需者。蓋當時助法不行，那

❶「始」，原作「姑」，今據嘉靖本、四庫本改。下一句「始」字同。

有公田，只是於貢法隨俗加賦而取之，正是取民無制者也。大抵是魯宣公稅畝之法，或者更加重耳。當時諸侯，量不止魯宣稅畝，舉天下之君皆然也。但《春秋》是魯史，孔子從而脩之，因筆其事，後世遂只知有魯宣之稅畝耳。○貢法無公田，而《集注》乃曰「蓋世祿者，受之土田，使之食其公田之入，實與助法相爲表裏」云云。此蓋正言之，❶乃承上文「耕者九一，仕者世祿」而云也。

「《詩》云『雨我公田』」條

朱子曰：「考之《周禮》：行助法處，有公田；行貢法處，無公田。」

「設爲庠序學校以教之」云云

《王制》：「有虞氏養國老於上庠，養庶老於下庠。夏后氏養國老於東序，養庶老於西序。殷人養國老於右學，養庶老於左學。周人養國老於東膠，養庶老於虞庠。虞庠在國之西郊。」○注：「皆學名也，異者四代相變，或在西，或在東，或在國，或在郊。上庠，右學，太學也，在西郊。下庠，左學，小學也，在國中。王宮之東，東序、東膠，亦大學也，在國中。王宮之西，西序、虞庠，亦小學。西序在西郊，周立小學於西郊。」○國老，謂卿大夫致仕者。庶老，謂士及庶人在官者。養國老者爲大學，養庶老者爲小學。○愚按：孟子之言，與此不盡同，然其義類則可見矣。

古人立學，於養老之義最重，故以天子之尊，亦躬行養老之禮。「祭酒」二字，亦是衆人中推一年尊者祭神也。

❶ 「蓋」，嘉靖本作「乃」。

庠以養老爲義，序以習射爲義，而所教實兼五品之人倫，此皆鄉學。三代所教皆同，但取一義以名學。○序以習射爲義，朱子曰：「古人之學，與今日不同。孟子謂『序者，射也』，則學蓋有以射爲主者矣。《記》所謂『魯人將有事於上帝，必先有事於泮宮』。蓋射以擇士云耳。」

「庠者，養也；校者，教也；序者，射也」

「庠者，養也」。或養國老，或養庶老，所以教民之老老而長長也。○「校者，教也」。教民不外乎六德、六行、六藝之屬也。○「序者，射也」。必內志正，外體直，持弓矢審固，然後可以言中也。○《射義》曰：「古者諸侯之射也，必先行燕禮。鄉大夫士之射也，必先行鄉飲酒之禮。燕禮者，所以明君臣之義也。鄉飲酒之禮者，所以明長幼之禮也。故射，進退周旋必中禮，內志正，外體直，然後持弓矢審固，持弓矢審固，然後可以言中。此可以觀德行矣。」

○夫先王制禮，豈苟爲煩文末節，使人難行哉！亦曰以善養人而已。蓋君子之於天下，必無所不中節，然後成德；必力行，而後有功。其四肢欲安佚也，苟恭敬之心不勝，則怠惰傲慢之氣生，動容周旋不能中乎節，體雖佚而心亦爲之不安。安其所不安，則手足不知其所措，故放僻邪侈，越分犯上，將無所不至，天下之亂，自此始矣。聖人憂之，故常謹於繁文末節，以養人於無所事之時。使其習之，而不憚煩，則不遜之行，亦無自而作。至於久而安之，則非禮不行，無所往而非義矣。君子敬以直內，義以方外，所存乎內者敬，則所以形乎外者莊矣。內外交脩，

則發乎事者中矣。射，一藝也，容比於禮，節比於樂，發而不失正鵠，是必樂於義理，久於恭敬，用志不分之心，然後可以得之，則其所以得之者，其爲德可知矣。○是故古之天子，以射選諸侯、卿、大夫、士。射者，男子之事也，因而飾之以禮樂也。故事之盡禮樂，而可數爲以立德行者莫若射，故聖王務焉。○是故古者天子之制，諸侯歲獻貢士於天子，試之於射宮。其容體比於禮、其節比於樂而中多者，得預於祭；其容體不比於禮、其節不比於樂而中少者，不得與於祭。數與於祭而君有慶，數不與於祭而君有讓。數有慶而益地，數有讓而削地。故曰：「射者，射爲諸侯也。」是以諸侯君臣，盡志於射，以習禮樂。夫君臣習禮樂而以流亡者，未之有也。○陳氏曰：「古者二十五家爲閭，同在一巷。巷首有門，門側有塾。民在家者，朝夕授教於塾也。」愚謂八歲所入之小學，即此五百家爲黨，黨之學曰庠，教閭塾所升之人。術當爲州，二千五百家爲州，州之學曰序，序則教黨學所升之人也。天子所都，及諸侯國中之學，皆謂之國學，以教元子、衆子。○家有塾，二十五家一鄉學也。黨有序，五百家一鄉學也。恐是教塾中所升之俊秀也。州有序，二千五百家爲州，州序亦鄉學也。蓋又以教庠中所升者。雖皆是鄉學，然黨庠、州序所教，大抵皆十五以上者，謂之□大學矣。○朱子策問曰：「先王之世，士出於田里者，有黨庠、遂序之教，而公、卿、大夫之子弟，則又有成均之法以養之。蓋無不學之人，則無不治之官矣。」愚按：此說於

鄉學、國學所教士，剖判得最明白。

○「設爲庠、序、學校以教之」。或曰：非使滕文公兼設此四學以教民也，只是舉三代教民之制如此，故有庠、有序、有校，又有學也。若使文公當日設學教民，只用一鄉學、一國學足矣。鄉學則不止一所：古者國學，惟天子之都，以及諸侯之國都有之。鄉學，則隨所在而酌立之。鄉里子弟之秀者，則以次升之，至於國學而待用。其不然者，則歸之農，而士農分矣。然「設爲庠、序、學校以教之」，以「設爲」二字提端，而「夏、商、周」字在下，還當作使文公設學教民云。

○兼舉庠、序、學校。文公若行時，聽其自擇一名也。

惟項氏説周兼立四學，俱在王城，蓋皆大學也。

《通考》載江陵項氏《松滋縣學記》曰：「學制之可見於書者，自五帝始，其名曰成均，説者曰：『以成性也。』然則有民斯有教，自開闢則既然矣。有虞氏始即學以藏粢而命之曰庠，又曰米廩，則自其孝養之心發之也。夏后氏以射造士，如《行葦》、《矍相》之所言，而命之曰序，則以檢其行也。商又以樂造士，如夔與大司樂所言，而命之曰學，又曰瞽宗，則以成其德也。先王之所以教者備矣。周人脩而兼用之，内即近郊，並建四學，虞庠在其北，夏序在其東，商校在其西，當代之學居中，南面而三學環之，命之曰膠，又曰辟雍。郊言其地，壁言其象，❶皆古人假借字也。其外亦以四學之制，參而行之。

❶「壁」，疑當作「璧」。

凡侯國皆立當代之學，而損其制，曰泮宮。凡鄉皆立虞庠，凡州皆立夏序，凡黨皆立商校。於是四代之學，達於天下。夫人自幼而習聞之，故今百家所記，參錯不同者無他，皆即周制雜指而互言之也。」○項氏《松滋學記》曰：「蓋至於商人，先王之所以教者備矣。周人兼用之，内建四學，虞庠在北，夏序在東，商校在西，當代學居中，而三學環之。」愚謂是庠、序、學校兼設也。「其外亦以四學之制，參而行之。凡侯國皆立當代之學，而損其制，曰泮宮。凡鄉皆立虞庠，凡州皆立夏序，凡黨皆立商校。」愚謂此亦是庠、序、學校兼設也。○程子曰：「古者八歲入小學，十五入大學，擇其才之可教者而聚之，不肖者復之農畝。蓋士農不易業，既入學，則不治農，然後士農判。古之學者，自十五入大學至四十方仕，中間自有二十五年，學又無利可趨，則所志可知。」

○《記》曰：「天子設四學。」蓋周之制也。周之辟雍，即成均也。東膠，即東序也。瞽宗，即右學也。蓋以其明之以法，和之以道，則曰辟雍。又以其成其虧，均其過不及，則曰成均。以習射事，則曰序；以糾德行，則曰膠；以樂宗在焉，則曰瞽宗；以居右焉，則曰右學。蓋周之學，成均居中，其左東序，其右瞽宗，此大學也。虞庠在國之西郊，此小學也。《記》曰：「天子視學，命有司行事，祭先聖、先師焉。卒事遂適東序，設三老、五更之席。」又曰：「食三老、五更於大學，所以教諸侯之弟。祀先賢於西學，所以教諸侯之德。」○右出《文獻通考》。○夫諸侯之學，小學在内，大學在外，故《王制》言「小

學在公宮南之左，大學在郊」，以其選士，由内以升於外，然後達于京故也。天子之學，小學居外，大學居内，故《文王世子》言「凡語于郊」，然後於成均「取爵於上尊」，以其選士，由外以升於内，然後達於朝故也。

「人倫明於上」

「人倫明於上」，則小民各服其教，而自相親於下矣。相親於下者，如所教之人倫，父子親，君臣義，夫婦別，長幼序，而朋友信也。

「小民親於下」

當如饒氏説：「君與臣自相親，父與子自相親，長與幼自相親，非『尊君親上』之『親』。」此説可從。蓋合帝命契所謂「百姓不親，五品不遜」之義，然後自該得親上之義矣。

「有王者起，必來取法」

言以上所言養民教民之法，皆出於古而宜於今，乃百王不易之良法也。於今行之，雖以國小，未能自致王業，然王者有作，决不能舍是而他有所取矣，故曰：「是爲王者師也。」而滕之勢，亦將日以强大，如文王之能新其天命，可期也。蓋當時國勢大概弱甚，未可責效於旦夕。若許齊、梁之君者，故但云云。

《日抄》之説，以爲「是爲王者師」指三代，言滕當師之王而取法之也，如云師文王意。蓋上文全是舉三代成法，全未有一句説滕行之話，至此下文云云。

「子力行之，亦以新子之國」

是多少順。今如此解，却是既以「王者師」著其效，又以「新子之國」著其效，意反重疊而相碍。

○蓋天下之事，有理有勢，如齊如梁，有其勢者也，若行仁政，則理勢俱到矣，故曰：「然而不王者，未之有也。」若滕，未有其勢者也，苟行仁政，亦僅有其理，而勢不足輔之，故止曰「是爲王者師」，「亦以新子之國」而已。大抵理勢之間，學者所當默識。孟子他日論天下有道無道云云，以爲「皆天也，順天者存，逆天者亡」，則聖賢於世，故可謂審矣。

「夫仁政必自經界始」

此「仁政」，專指「分田制祿」。○「經界始」，謂治地分田，經畫其溝、塗、封、植之界也。○溝，水界也，溝洫之類也，如曰澮，曰川，皆是。塗，陸界也，如曰徑，曰畛，曰涂，曰道，曰路皆是。封，土堠也。植，種木也，直音，曰五里一堠。○經界不正，則田無定分，而在上之豪强者，得以兼并，故井地不均，而野人有失其所者矣。賦無定法，而在上之貪暴者，得以多取，故穀祿不平，而君子有失其所者矣。惟經界一正則豪强不得以兼并矣，貪暴不得以多取矣，分田制祿定矣。

「經界不正，井地不均，穀祿不平」

此士民之所病，而暴君汚吏之所利也，故曰：「暴君汚吏，必慢其經界。」蓋暴君汚吏，正所謂「豪强之兼并」、「貪暴之多取」者也。「慢其經界」，然後「田無定分」，而豪强始得以兼并；「賦無定法」，而貪暴始得以多取。

「夫滕，壤地褊小」

君子、小人，不可相無，故「分田制祿」之法，不可偏廢。

「將爲君子焉」

將，殆也。將爲，言殆必有爲君子者，非

將然之理。○「將爲君子焉，將爲野人焉」，言殆必有爲君子者焉，殆必有爲野人者焉。此兩樣人，皆不可無，則分田、制祿兩樣法，皆不可缺矣。

○孟子所以言分田制祿不可偏廢者，蓋當時上之所以自養者或大過，而其所以養下者多不及。士夫固自有常祿，惟民庶則未有常祿，故孟子告以「無君子莫治野人，無野人莫養君子」。祿固當制以養君子，而田尤不可不分以養野人也。其詞雖若兩平，其意則重在分田上，故夫世祿，滕固行之矣，惟助法未行，故取於民者無制。且其貢，亦不止什一也。

「請野九一而助」

「野，郊外都鄙之地也」。平原曠野，可畫爲萬夫之井，故爲公田，而行助法也。

○「國中，郊門之内，❶鄉遂之地也」。包山林陵麓在内，難用井里齊整分畫。只絶長補短，計之約田百畝，則授一夫，使自貢其什分之一于上也。○溝洫亦經界之法，井田亦有溝洫，此云「田不井授，但爲溝洫」者，貢法只有溝洫，無井田也。

○「請野九一而助，國中什一使自賦」，總言行周之徹也。○周監於二代，故周之徹法，鄉遂用夏之貢，都鄙用殷之助。○輔氏曰：「都鄙用助法，則收公田所入，以爲君子之祿。鄉遂用貢法，則使什自賦一，以充國家所用。」此説意周蓋君子之祿，即所謂「君十卿祿，卿祿四大夫，大夫倍上士」者，皆有畝數，決是助法之公田無疑。然國家供費萬端，又將於何取給？故知貢法所取者，實以給之。此外

❶「内」，原作「外」，今據四庫本及《孟子集注》改。

又有布縷、力役之征，工、商、衡、虞之入，凡皆野人所供也。○「前只言『治地莫善於助』，至『雖周亦助也』，切切焉只要滕行助法，都不及貢。及答戰，則云『請野九一而助，國中什一使自賦』，却又兼貢，何也？」曰：「滕當時只是行貢法也。世祿已行者，正是將貢上之粟，充世祿也。惟助法未行，故始則切切然只言助法。後告畢戰，不得不兼言貢、助，蓋授以方畧形勢也。然滕雖嘗用貢，而貢亦不止什一，又不止鄉遂用貢也，故又云：『國中什一使自賦。』而注云：『以此推之，當時非惟助法不行，其貢亦不止什一矣。』」

「卿以下，必有圭田」

注：「圭，潔也，所以奉祭祀也。」據此，大注圭潔之義自明甚矣，而趙氏悳注乃曰：「圭，潔白也。德行潔白，始與之田。」亦大鑿矣。只是專以奉祭，故云。先儒釋注，每有不能爲經文助，而反爲經文累者。○「圭田五十畝」，是卿以下皆同也。蓋制祿之法，則有定分：卿祿四大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士。惟圭田，乃是分外加厚之田，則一視同仁，無卿、大夫之別。蓋先王之特恩也。

○「卿以下，必有圭田」。卿之下爲大夫，爲元士，蓋皆五十畝，無豐殺。惟下士與庶人在官者，或不預。按祖廟之制：適士二，官師一。既得立廟，則皆有圭田矣。注：官司，謂諸有司之長。東陽許曰：「官司，蓋上、中、下士，不必曰官師矣。蓋下士皆有官者，但其長乃得謂之官師。下士既與庶人在官者同祿，恐不

得齒於官師而立廟，但未有他據。」○但曰「卿以下」，則大夫、士皆舉之矣，不必外覓證佐。

○一說下士既以身委於官，乃不得一廟以祭，何也？且庶人祭於寢，寢以上皆廟也。今無下士寢祭之文，則安得謂無廟？既有廟有祭，則安得獨不與之圭田？況野人尚有以厚之，餘夫皆二十五畝，而下士乃獨無圭田，反不得齒於餘夫矣，故宜皆有圭田也。○或曰「官師、下士」，亦是。不曰「中、下士」，而曰「官師」者，以別於「庶人之在官者」耳。庶人在官者，終不謂之士，只是庶人，但食於官，與下士之禄同。○「適士二，官師一」，出《祭法》。其注曰：「適士，上士也。天子上、中、下之士，及諸侯之上士，皆得立二廟。」○官，有司也。師，長也。又注曰：「諸侯之中士、下士，爲一官之長者，得立一廟。」

○《祭法》又曰：「庶士、庶人無廟。」其注曰：「庶士，府史之屬。」愚謂其曰「官師」者，以別於士庶也。既曰士庶無廟，則中、下士有廟，益可信。○愚按：天子之大夫視諸侯，故受地視伯。元士亦視子、男。其中、下士，當與侯國之上士，皆爲適士等也。○饒氏曰：「圭田、餘夫亦是百畝中撥與。地半分則五十畝，四分則二十五畝。」問：「各受田百畝，六十歲，父傳與其子，子養其父。但只是長子受父之田，次子便是餘夫，別請二十五畝。若無子，則百畝納之官。」曰：「然。」

○卿以下，必有圭田。圭田五十畝，餘夫二十五畝。此亦井田之制也，非井田法外之制，但是分田制禄常制之外爾。圭

田則都是井田之中而未有所屬，中分之爲二十五畝，五十畝也。圭田則是或都鄙之井田，或鄉遂十夫之田，而四分之，爲四箇二十五畝也。「夫仁政必自經界始」，通連此二條，直至章末，都是答畢戰問井地也，豈不是井地？○問：「人物繁庶，國家安得有許多田分授？」曰：「天地間只看許多物事，少間人物過多，便自有乘除，亦理勢使之然也。」

「死徙無出鄉」一條

○此言井田之法之有以善民俗也。若只說井田之善，則上下俱見其善，不獨民俗矣。今觀「死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦」，都是就百姓說，故定爲井田之法有以善民俗，亦不必云「著其效」也。蓋都是井田之制使然耳。若云行井田之法之效，則必至「願受一廛而爲聖人氓」處方是。○聖賢文字，多是信筆文章，如此節。若論到理之密處，似當云：「鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，死徙無出鄉，則百姓親睦。」然聖人固不拘拘，而大理自無所失。此段大概言井田之制之有以善乎民俗也，不可以爲井田之效也。先王立法之意，則如此。❶ ○鄉田同井，則十夫有溝者不在此耳。

「方里而井，井九百畝」

「此詳言井田形體之制，乃周之助法也」。大注云：「上言野及國中二法，此獨詳於治野者。國中貢法，當世已行，但取之過於什一耳。」《王制》井田形體之制尤詳。○古者建步立畝，六尺爲步，步百爲畝，

❶「則」，嘉靖本作「蓋」。

畝百爲夫，夫三爲屋，屋三爲井。井方一里，是爲九夫，八家共之。一夫一婦受私田百畝，公田十畝，是爲八百八十畝。餘二十畝以爲廬舍。民受田：上田夫百畝，中田夫二百畝，下田夫三百畝。歲更耕之，換易其處。○注：何休曰：「司空謹別田之高下、善惡爲三品。上田一歲一墾，中田二歲一墾，下田三歲一墾。肥饒不得獨樂，磽确不得獨苦，三年一換土易居。其家衆男爲餘夫，亦以口受田如此。」○民年二十受田，六十歸田。

「公事畢，然後敢治私事，所以別野人也」

「別野人」，以見其不得同於君子而在所後也，故云：「據野人而言，省文耳。」

「此其大畧也」

指「仁政必自經界始」至「所以別野人也」。此比《周禮》亦爲畧，今動輒以《周禮》律之。蓋孟子不見《周禮·王制》，又漢儒刺六經爲之者，故講《孟子》者只用《孟子》大意，不必過求强合，益紛紜而不相入矣。但其所以異處，亦當考而知之，庶幾其於古法，默有權度，而得師其意以見諸用耳。

「若夫潤澤之，則在君與子矣」

潤，柔而不硬也。澤，滑而不澁也。推此義可見。但凡論古制，後面都着用此意合殺。○饒氏曰：「前面記底是箇硬局子，到這裏須要會變通。」○又曰：「潤澤非文飾之謂，乃是和軟底意思，不全是硬局子。温潤滑澤，方可行得。」

○「潤澤」二字最好。若古法有不宜於今，若不能因時制宜而善用之，只拘古制而定於時，是又何取於古？商不能盡因乎夏，周不能盡因乎商，故曰：「周監於

二代。」如何拘於古得？○「潤澤非文飾之謂，乃和軟滑澤之意」。饒氏此說最精，故朱注曰「潤澤，謂因時制宜，使合於人情，宜於土俗」云云。以此見上文所言，只是硬局子也。愚謂：使當時諸侯不去其籍，孟子若得志行王政於天下，亦須有所損益折衷，故曰：「三王不同禮。」又曰：「『周公思兼三王，以施四事』，此便是任法不如任人之理。」○饒氏曰：「井田之法，黄帝便做成了，商人如何改得七十畝？周人如何便更百畝？至於溝、壑、塗、畛，亦非一朝一夕所能成。朱子亦嘗疑之。《王制》與《周禮》已不同。孟子多是億度言之。井田可行於中原平曠之地，若是地勢高低，如何可井？恐江南是用貢法。阡陌是田間路。古人車制：一車闊六尺有餘，兩傍又翼之以人，占田太多。商君欲富國，所以鑿開阡陌爲田。前此諸侯富其國，井田大綱已自壞了，商君則索性壞却。」

荀悦論曰：「古者什一而税，今漢氏或百一而税，然豪强輸其賦太半。官家之惠，優於三代；豪强之暴，酷於亡秦。文帝不正其本，適以資豪强也。且井田之制，不宜於衆人之時，卒而革之，蓋有怨心則生紛亂。若高祖初定天下，光武中興之後，人民稀少，立之易矣。今既難行，宜以口數占田，爲之立限，人得耕種，不得買賣，以贍貧弱，以防兼并，且爲制度張本，不亦善乎？」

蘇老泉曰：「議者皆言奪富民之田，此必生亂。如乘大亂之後，土曠而人稀，可一舉而就。吾又以爲不然。今雖使富民奉其田而歸諸公，以爲井田，其勢亦不可

得，何則？井田之制云云。萬夫之地，蓋三十二里有半，而其間爲川爲路者一，爲澮爲道者九，爲洫爲塗者百，爲溝爲畛者千，爲遂爲徑者萬。此二者，非塞溪壑、平澗谷、夷丘陵、破墳墓、壞廬舍、徙城郭、易疆隴不可爲也。縱使盡得平原曠野，而遂規畫於其中，亦當驅天下之人，竭天下之糧，窮數百年，盡力於此，不治他事，而後可以望天下之地盡爲井田，盡爲溝洫。已而又爲民作屋廬於其中，以安其居而後可。吁！亦迂矣。井田成而民之死，其骨已朽矣。」

又曰：「孔光、何武曰：『吏民名田，毋過三十頃。』『期盡三年，而犯者没入官。』是又逼蹙平民，使自壞其業，非人情，難用。吾欲少爲之限，而不奪其田之已過吾限者，但使後之人不敢多占田，以過吾限耳。要之，數世富者之子孫，或不能保其地，以復於貧，而彼嘗以過吾限者，散而入於他人矣。或者，子孫出而分之以無幾矣。如此則富民所占者少而餘地多。貧民易取以爲業，不爲人所役屬，各食其地之全利，全利不分於人而樂輸官。夫端坐於朝廷，下令於天下，不驚民，不動衆，不用井田之制而獲井田之利，雖周之井田，何以遠過於此！」

葉水心曰：「昔者自黄帝至於成周，天子所自治者，皆是一國之地。是以尺寸步畝，可歷見於鄉遂之中，而置官師、役民夫、正疆界、治溝洫，辛苦以井田爲事，而諸侯亦各自治其國，百世不移，故井田之法，可頒於天下。然江漢以南，臨淄以東，其不能爲者，不强使也。今天下爲一國，雖有郡縣，吏皆總於上，率二三歲一

代。其間大吏，有不能一歲、半歲而去者，是將使誰爲之乎？」又曰：「封建既絶，井田雖在，亦不可獨存矣。故井田、封建，相待而行者也。」《通考》曰：「小國寡民，法制易立。竊意當時有國者，授其民以百畝之田，壯而畀，老而歸，不過如後世大富之家，以其祖父所世有之田，授之佃客，程其勤惰以爲予奪，校其豐凶以爲收貸。其東阡西陌之利病，皆其少壯之所習聞，雖無俟乎考覈而奸弊自無所容矣。降及戰國，大邦凡七，而么麽之能自存者無幾。諸侯之地愈廣，人愈衆。雖時君所尚者用兵爭强，未嘗以百姓爲念，然井田之法，未全廢也，而其弊已不可勝言，故孟子有『今也制民之産，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子』之説，又有『暴君汚吏，慢其經界』之説。可以見當時未嘗不授田，而諸侯之地廣人衆，攷覈難施，故法制隳弛，而奸滋弊多也。❶至秦人，盡廢井田，人民所耕不計多少，而隨其所占之田以制賦。蔡澤言：『商君決裂井田，廢壞阡陌，以靜百姓之業而一其志。』夫曰『靜』曰『一』，則可見周授田之制，至秦時必是擾亂無章，輕重不均矣。」

命世亞聖之學。○按《史記》第二，序有曰：「云云，信命世之宏才也。」注：《索隱》云：「『五百年必有王者興，其間必有名世者』。趙岐曰：『命世次聖之才，物來能名。』此言命者，名也，言賢人有名於世也。宏才，大才，謂史遷。」○命之訓名，猶今之人題書名，亦云命之曰何書

❶「滋弊」，嘉靖本及《文獻通考》作「弊滋」。

者，名之義也。亦有理。○此二字不見經傳。《三國史》橋玄謂曹操曰：「天下將亂，非命世之才，不能濟也。能安之者，惟在君乎！」「命世」二字，蓋出於此。

「有爲神農之言」

既曰「爲神農之言」，則其所稱，非必神農之言矣。○「有爲神農之言者許行」，著一「爲」字，便見其言本非神農之言矣。「爲其言」之「爲」字，彷彿似云「爲其學者」之類。孟子曰「固哉！高叟之爲詩」云，亦其意類。

「遠方之人，聞君行仁政」

「夫仁政必自經界始」，何爲仁政？按上文「經界既正，分田制祿，可坐而定也」，則以「分田制祿」爲仁政亦可。

「願受一廛而爲氓」

按《集注》：「廛，民所居也。氓，野人之稱。」則此廛，❶固非市宅矣。野人元不在市宅，在市宅者，商賈也。「願受一廛而爲氓」，則有田可知。陳相兄弟，則負耒耜之滕，曰：「願爲聖人氓。」

《周禮・地官遂人》「上地，夫一廛，田百畝，五十畝」云云。

「皆衣褐，捆屨，織席以爲食」

「衣褐」二字爲讀，其所以衣者也。「捆屨、織席以爲食」爲一項，其所以食者也。舊讀「衣褐、捆屨」爲一讀，至「織席」以爲一句，最疎漏而無謂。

「曰：『聞君行聖人之政，是亦聖人也。願爲聖人氓。』」

此言蓋非面對滕君也。上文則云「踵門而告文公曰」，方是面對之詞。○許行自

❶「廛」，原作「田」，今據嘉靖本及文義改。

楚來，既「捆屨、織席以爲食」，陳相自宋來，又負耒耜，只是其未相見之前，已有默相見之機矣。許行較又是傳法沙門者，故「陳相見許行而大悦，盡棄其所學而學焉」。

「雖然，未聞道也」

蓋謂神農之道也。○「賢者與民並耕而食，饔飧而治」云云，不知是何道理？成何世界？每一覽，輒令人一笑。

○許行本是喪心病狂底人，却天生箇陳相來尊信他，天地間類聚群分，聲應氣求之理，自不可盡曉。○「陳相見許行而大悦，盡棄其學而學焉」，則惟見許行之道爲是，而孟子之道爲非矣。○陳相、許行之言所刺在滕君，而其所以刺，則在孟子也。陳相見孟子而道其言，蓋將有所軒輕予奪於其間也。許行之學，亦將思以易天下者，然眞所謂邪説也。

「許子必種粟而後食乎」

「許子必種粟而後食乎？」曰：「然。」此決知其然者，以起下句之難。猶將問「以刃與政」而先問「以梃與刃」；將問「與少樂樂，與衆樂樂」，而先問「獨樂樂，與人樂樂」也。孟子於折辯之際，多用此法。

○曰：「否。許子衣褐。」陳相本以衣褐逃孟子之駁也，然要亦逃不得。孟子姑置之，續以「許子冠乎」，曰：「冠。」又曰：「奚冠？」恐其如衣褐之説。彼則曰：「冠素冠。」素乃布爲之者也。即曰：「自織之與？」至此，則陳相無逃處矣。曰：「否。以粟易之。」則已自爲孟子辨之之地矣。又曰：「害於耕。」則盡之矣。此雖孟子長於論説，然亦其理之自勝，有非取辯於口舌間也。雖出於勝之理，然非

孟子之辭辯足以發之，則亦未能破人之惑志而折人之詞鋒也。蓋其精義之功如此。

○「許子必種粟而後食乎」，此一段意，總謂莫道是爲人君者難以與民「並耕而食，饔飧而治」，便是他這一匹夫之身，已不能盡兼他技。況人君一身，百職攸萃乎？❶故每詰之云云，而果不盡待辨而自支離矣。○「許子衣褐」，豈貼身皆是褐乎？故曰：「要亦逃不得也。」○上文因論冠，彼曰「以粟易之」，則詰之曰：「許子奚爲不自織之？」論「釜甑爨」、「鐵耕」，彼又曰「以粟易之」，則不復曰：「許子奚不自爲之？」蓋以其理之同也。即此就是語言之長才，文章之妙法。

「許子以釜甑爨，以鐵耕乎」云云

「械器，釜甑之屬」，謂其機械便當也，凡民生日用所資器皿皆是，故用「之屬」二字以該之。下文亦兼百工言之。就本文而言，則「甑爨」、「耒耜」皆是也，但不可分貼，惟陶冶則分。朱注曰：「陶爲甑者，冶爲釜鐵者。」○「陶何以能爲甑？」曰：「古之甑，實陶爲之，故從瓦。北方原無杉木可爲木甑，今有之者，皆自南方往也。」

○曰：「許子奚爲不自織？」曰：「害於耕。」則已可拆之矣。❷然孟子理義之在胸中者，厭飫充足，酬應不窮，而其詞辯之出於頰舌間者，變化敏妙而無方。方且欲多其邪遁之辭，以爲折服開悟之地，故不即闢之而又曰：「許子以釜甑爨，以鐵耕乎？」彼則又曰：「然。」又曰：「以粟

❶「攸」，嘉靖本作「尤」。
❷「拆」，疑爲「折」之誤。

易之。」然後曰「以粟易械器者，不爲厲陶冶」云云。人但見孟子之多其詞說，而不知此法即省了許多詞說也。不然，彼之邪說蔽錮已深，其執拗論辯，可遽申吾說耶？以朱子之正學精義，而不能折服象山氏兄弟於一時之語次，意亦其雄辨之不如孟子也。

「以粟易械器者，不爲厲陶冶云云，可耕且爲與」

○此「厲」，因他「厲民自養」而發，言汝謂滕有倉廩、府庫爲厲民自養。以今觀之，「以粟易械器者，不爲厲陶冶，陶冶亦以其器械易粟者，豈爲厲農夫哉」。知陶冶與農之相易爲不相厲，則滕君之不「並耕而食，饔飧而治」，亦未爲「厲民以自養」也可知。此已足以折陳相之說無餘矣，然猶未也，又繼之曰：「且許子何不自爲陶冶？」則凡百器械，止皆自取於其家，而用於其家，是多少便。而乃何爲紛紛然與百工交易？何許子之不憚煩？曰：「百工之事，固不可耕且爲也。」即應之曰：「然則治天下，獨可耕且爲與？」蓋上既承其「害於耕」之說，而明彼此之不相厲，以見滕君之非「厲民以自養」矣。此則又承其「百工不可耕且爲」之說，而明彼此之交相濟，亦以見滕君之不「厲民以自養」也。只是一意，錯出於語次之間，不必强分爲二意，抑通章是此意也。

○舍，去聲，朱注：「止也。」

「有大人之事，有小人之事」

天地間大綱有兩樣人，亦大綱有兩樣事，大人自有大人之事，小人自有小人之事。

「且一人之身而百工之所爲備」云云

此即因陳相所謂「百工不可耕且爲」之

說，而敷暢言之也。所謂「因其所明，通其所蔽」也。

「故曰『或勞心，或勞力』」云云

此四句皆古語，而孟子引之也，恐人只以「或勞心，或勞力」二句按「故曰」二字爲古語，而以下四句爲申釋之詞，故因解「治於人」等句之義，而承之曰：「此四句皆古語，而孟子引之也。」

「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流」二節

○上言「治人者食於人」以見其不暇耕。自此以下，皆是反覆證明此意。蓋堯之時，敷治者，舜也；烈山澤者，益也；治水至三過門不入者，禹也，皆「治人者」也，雖欲耕，得乎？「食於人」也，又「教民稼穡」者，稷也；承勞、來、匡、直之命，而教民人倫者，契也，亦「治人者」也，「而暇耕乎」？亦以「食於人」也。本文「雖欲耕，得乎」一句，只承「禹八年於外」說，「聖人之憂民如此，而暇耕乎」一句，亦只承勞、來、匡、直、輔、翼數句說，似於舜、益、后稷諸公有欠詞焉。然古之文，多取意足而已，其於辭，有不屑屑然者，而實足以互見而相發也。抑亦多是舉其功而重以該其餘，❶如此段「禹八年於外，三過其門而不入」，則於不暇耕之意，尤切。放勳曰：「勞之、來之、匡之、直之、輔之、翼之，使自得之，又從而振德之。」聖人之命官教民，叮嚀煩悉如此，其於憂民之意，尤切，故曰：「聖人之憂民如此，而暇耕乎？」其他則皆可以意會矣。○「當堯之時，天下猶未平」，此以下言自古聖君賢臣歷歷可數，那有一箇是「與民並耕而

❶「功」，原作「切」，今據嘉靖本及文義改。

食，饔飧而治」者耶？ ○「洪水橫流，氾濫於中國。 草木暢茂，禽獸繁殖」。 蓋惟「洪水氾濫」，草木得水則暢茂矣，禽獸得草木則繁殖矣。 禽獸、草木，皆妨害五穀者，故「五穀不登」，則人類益稀，而「禽獸逼人」，舉中國多是禽獸之地。 此其上下文相屬之大意也。

○「洪水橫流」云云，使於是而遽施治水之功，則草木之暢茂者，道途既爲之梗塞而不通，而禽獸之逼人者，又方巢穴於其中而不可避，治水之功，固未可施。 舜灼見其理勢，乃先使「益烈山澤而焚之」。 草木既焚，禽獸失其所依，乃皆逃匿遠去，然後禹得以施功於水土。 如黃河之水，天下之最大者也，禹則於兖州之域，疏大河之流爲九河以分其勢，又疏通濟水、漯水并九河皆注之海。 九河、濟、漯，皆西北方水也。 又次，南決汝水、漢水，排淮水、泗水而注之江。 天下大水，只有此數者，今導其流而注之江海之中，然後大地就平，中國之民可得而粒食以相生相養，而免於墊溺之患矣。 且當是時也，禹治水在外者凡八年，三次過家門而不入，其憂民之急如此，雖欲耕，得乎？ 然不但禹之急於憂民，其迹尤顯，❶故獨言之，而其他可以類推。 ○「益烈山澤而焚之」。 烈，熾其火也。 焚之者，灰之也。 「焚」字從林從火，此亦六書之會意者也。

「禹疏九河，瀹濟、漯而注諸海；決汝、漢，排淮、泗而注之江」

九河，當按《書傳》「簡潔」合爲一河。 又其一，則河之經流也。《書傳》曰：「先儒

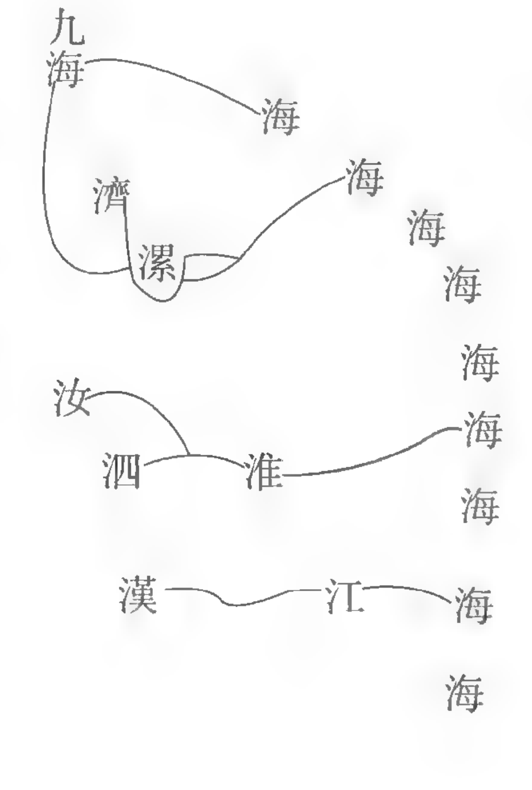
❶「其」，嘉靖本作「之」。

不知河之經流，遂分簡潔爲二。」新安陳氏曰：「《書傳》經朱子晚年訂正，當以爲定也。」此説又與《楚辭注》不同。《楚辭注》以爲徒駭是河之本道，本道即謂此經流也。尚未知孰是。○《離騷·九歌·河伯》篇云：「與汝遊兮九河。」其注曰：「河爲四瀆長。九河：徒駭、太史、馬頰、覆釜、胡蘇、簡、潔、鉤盤、鬲津也。禹治河，至兖州分爲九道以殺其溢。其間相去二百餘里，徒駭最北，鬲津最南。蓋徒駭是河之本道，東出分爲八枝也。」

○九河勢意當如此分。

南
鬲津
鉤盤
潔
簡
胡蘇
覆釜
馬頰
太史
徒駭
北

○《集注》曰：「據《禹貢》及今水路，惟漢水入江耳，汝、泗則入淮，而淮自入海。此謂四水皆入于江，記者之誤也。」仁山金氏曰：「當是疏九河，瀹濟、漯，排淮、江而注之海，決汝、泗而注之淮，決漢而注之江。」《書傳》「漯，河之枝流也」。



漢武帝時，九河已堙矣。

《禮》曰「四瀆視諸侯」，謂之瀆者，獨也，以其獨入於海，故江、河、淮、濟皆名以瀆

焉。今以一淮而受大黄河之全，蓋合二瀆而爲一也。自宋以前，河自入海，尚能爲並河州郡之害，况今河、淮合一而清口又合，沁、泗、沂三水以同歸於淮也哉！○「當堯之時」一段，雖末云「三過其門而不入，雖欲耕，得乎」，是禹其實憂水土之未平而不暇耕者，堯、舜亦在焉。蓋舜是承堯之憂，禹、益又是承舜之憂。數聖皆是急於民病而不暇者，但三過不入之不暇耕意，尤顯然可以曉折人耳，故末特言之。下節稷之「教民稼穡」與命契教民，言其「憂民如此，而暇耕乎」，亦是此意。故下云：「堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹、皋陶爲己憂」，獨舉堯舜，可見憂責猶在堯、舜。蓋當時代天救生民者，堯也；贊堯代天救生民者，舜也，故下文獨舉堯、舜而畧禹、益、稷、契。○「三過其門而不入」，八年在外，三次過其家門，尚不得入見其骨肉之親，况暇於耕乎？

「后稷教民稼穡」

水土方平，稷便教民粒食，以免其艱食之患，急於民之事如此，是亦自有不暇耕意在。○民纔得粒食，堯舜又慮其無教而入於禽獸之歸，又便急急使契爲司徒，教民人倫。堯又且叮嚀告戒之曰「勞」、「來」、「匡」、「直」、「輔」、「翼」云云。○「聖人之憂民如此，而暇耕乎」？此聖人指堯與舜。契，舜臣名。「使契爲司徒」，舜舉而使之。但天無二日，民無二王，制誥拜除，還須自堯出，此古今所以同也，故是「放勳曰」，亦可謂得其事之實矣。其時言「舜臣名」，舜是堯之臣，言契爲舜臣，則該得堯。古人遞遞有君臣之分，况契後爲舜臣？若只説爲堯臣，則該不得

舜矣。《論語》：「舜有臣五人。」○「聖人有憂之」，聖人獨指堯言。「舜命契」者，舜攝政事時也。然當時堯爲天子，禮樂政令自天子出，民無二王，當時誥勅之類，必皆出於堯，故下文云「放勳曰『勞之來之』」云云。而「聖人之憂民如此」與「聖人有憂之」二聖人，同指堯也。言堯之憂，則舜與契亦非恝然無慮者矣。

「堯以不得舜爲己憂」云云

上二條言聖人憂民之事備矣，此則承言「聖人之憂民如此」，固「非事事而憂之也」，惟先務其大者耳，所謂「所以憂民者，其大如此」。不必另說一意。○一說承上文言聖人之憂民者悉矣，然要知聖人之憂，惟急所先務，初非事事而憂之也云云。

「堯以不得舜爲己憂云云，得人者，謂之仁」

「堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹、皐陶爲己憂」，「治人而食於人」者也。「夫以百畝之不易爲己憂者，農夫也」，「治於人而食人」者也。夫以不得人爲己憂，其功利之及人者大矣，故曰：「分人以財，謂之惠；教人以善，謂之忠；爲天下得人者，謂之仁。」

「以天下與人易，爲天下得人難」

聖人序《書》，於《堯典》既言「將遜位於舜」，《舜典》復言「將使嗣位」，二《典》之序，各提起一「將」字，於此見爲天下得人難底意。蓋「將」之爲言，持重、諄復、不苟之意也。堯舜不輕授人以天下，必持重、諄復，釋然知舜之德與堯合，然後可以當堯之天下；禹之德與舜合，然後可以當舜之天下。不然，聖人不苟授也。故嘗謂堯未知舜之前，堯不敢有一毫輕

天下之心；堯既知舜之後，堯不敢有一毫係天下之心。右見《尚書二解》。

○「『是故以天下與人易，爲天下得人難』。此句與上文『爲天下得人者，謂之仁』何所關」？曰：「『是故』二字，可味也。蓋上文謂『爲天下得人者，謂之仁』，言得人之功大也，故下『爲天下得人之難』，以見其功之所以爲大也。而必『以天下與人易』對言之，此猶《中庸》言『天下國家可均也』至『中庸不可能也』，《論語》謂『三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也』之例。」○或謂「以天下與人」亦即爲堯以天下與舜，舜以天下與禹、皋陶，❶非也。舜夫嘗妄以天下與禹、❷皋陶也。方堯之得舜、舜之得禹之初，固未嘗必欲以天下與之也。故堯之於舜，歷試諸艱而大用之，久而後付之天下。○一說：惟「爲天下得人難」，此堯、舜之所以孜孜然用心於得人也，故曰：「堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹、皋陶爲己憂。」惟難故憂也。此說優。

「大哉！堯之爲君也」條

此條莫依愚舊說。其引「孔子曰」云云者，總是說堯、舜之德業巍巍如許，雖有所用心，亦斷不至於耕。○「亦不用於耕」，謂其心不至用於耕也。看「於」字。○「唯堯則之」。「則，法也」。「法」字與《論語》解齊準義亦同。蓋法天，則亦與天同其大矣。意稍有緩急，然未見孔子一言兩義處，❸又未見此處不可解爲齊準

❶「禹」，嘉靖本無此字。下「禹」同。
❷「夫」，據文義當作「未」。
❸「孔子」，原作「孟子」，今據嘉靖本及文義改。

處。按《詩經》引在四書中義同字異者亦多，學者正當平心以求之，如「緝熙敬止」及「爰整其旅」等處可見。

「吾聞用夏變夷者」

此條言陳良非可倍者而倍之爲乖方也。○又按「陳良北學中國」，亦是「用夏變夷者」也。陳相始從陳良，而改從許行，亦「變於夷者」也。

「昔者孔子没，三年之外」

此條意有三段，皆不倍師，而以其尤難者在後。

「入揖於子貢，相向而哭，皆失聲，然後歸」

厚於師也。

「子貢反，築室於場，獨居三年，然後歸」

尤厚於師也。

「他日，子游、子夏、子張以有若云云，皜皜乎不可尚已」

不肯以其事夫子者改事有若，其視陳相以其所事陳良者，而改事於其道相反之許行者，何如？尤見曾子的然尊信其師，而不惑於衆人之見也。

○「江漢以濯之，秋陽以暴之」，分明是謂夫子道德光輝明著潔白，譬如江漢之所濯，秋陽之所暴，皜皜乎無以加已，有若安能擬其彷佛？有若既不足以彷佛夫子，而乃事以事夫子之禮，不惟尊信有若爲過高，以夫子爲有若所可同，其待夫子反卑矣，而可乎？有若之道德，本不足以彷佛夫子，特言其言行氣象有類焉。雖然，有若之言行氣象，猶有類於夫子者，而諸子之移所事夫子者事之，亦未有倍事師之志也。但擬人非其倫，爲有負於夫子耳。曾子且爲之變色厲辭以正

之，况陳良豪傑之士，許行鴃舌怪僻之人，相之背此趨彼，誠孟子所謂「不善變」也。

○門人以有若言行氣象類孔子，而欲以所事孔子事之。有若之所學，何也？曾子以孔子非有若可繼而止之。孔子「自生民以來未有」，固宜非有若之所可繼，而非故貶有若也。有若雖不足以比孔子，而孔門之所以推，一時皆無有若比可知。咸淳三年，升從祀以補十哲，衆議必有若也。祭酒爲書，力詆有若不當升而升子張，不知《論語》一書，未嘗深許子張。據此章，則子張欲事有若者也，子張之未能爲有若昭昭也。陸象山天資高明，指心頴悟，不欲人從事問學。嘗斥有子孝弟之説爲支離，奈何習其説者不察，因搠攻之於千載之下耶？子張有靈，回觀有若，恐不自安其位次耳。江漢、秋陽之喻，曾子蓋甚言夫子道德盛大彰著，灼然非他人可擬之狀，而講象山之學者，又往往襲取以證精神之説，❶恐本旨亦不如此，在學者詳之。有出他書，莫記所在。

「今也南蠻鴃舌云云，異於曾子矣」

「非先王之道」，此「非」字不訓詆毁，與《論語》異端非聖人之道而別爲一端者同。○獨言異於曾子者，獨舉其不改所事，於陳相正相反者，言爲尤切耳。實則此條不倍師者有三，不全是曾子。

「吾聞出於幽谷」止「入於幽谷者」

此與上節「吾聞用夏變夷」章一意而疊出，❷所以深責之也。

❶「取」，嘉靖本作「此」。
❷「章」，原作「重」，今據嘉靖本改。

「以有若似聖人」，當時子游、子夏、子張直以有若之道德亦似聖人，故欲以事孔子者事之。《集注》曰：「蓋其言行氣象有似之者。」此乃朱子截斷之辭，非可謂子夏等止以有若之言行氣象有似聖人者也。

「從許子之道」一條

陳相又見許子之道如此，蓋神農始爲市井，故許子又托於神農而有是説也。

「布帛長短同，則價相若」

如一尺布五文錢，二尺布十文錢，通天下布價一定如此。下倣此。看來此説亦一路通，但天下通是一樣則可，若布不能無高下，則其價亦安得不爲之高下？雖戰國之世，處士横議者多，然求其悍然全不顧理勢，而倡爲此等狂論邪説者，計亦惟許行、陳相二人而已。

「巨屨、小屨同價，人豈爲之哉」

此「巨」、「小」與上文屨小、大者不同。此「巨屨」、「小屨」設言，當精粗美惡説，言巨屨與小屨同價，則人豈肯爲其大者哉！論物若不論美惡，美者與惡者同價，則人又豈肯爲其美者哉！都一向從簡陋易就上去了，何能治國家？《孟子》此章，折難陳相所稱許行之言，還不甚虧他。「許子必種粟而後食乎」一段，反難得好痛快。「分人以財謂之惠」一段正大甚，此聖賢議論，後世絶少。

「墨者夷之」章

「夷子思以易天下」，言其道宗於薄，而自用則又獨出於厚，何也？此便是因其所明而通之。

「儒者之道，古之人」止「何謂也」

○喚起「之則以爲，愛無差等，施由親

始」，此兩句是夷子自以己意解書之言，以釋己厚葬其親之意。蓋謂我之「愛無差等」，即儒者之「若保赤子」者也。然愛無差等，親與他人一般樣，而施必自親始，此吾之所以厚葬吾親，正「施由親始」之説也。

○墨者以薄親爲道，而夷子獨從厚，此正其一點天理之不容泯滅處，孟子所以直用以入其教也。孟子蓋亦愛其人也。夷子是甚次第聰明，蓋曉得孟子之意欲以兩路擒獲也：❶若伸我之厚者，是則與其道之薄者戾矣；若伸其道之薄者，是則我之獨厚又無謂矣。左右皆坑谷也。乃爲執中之説，騎墻之勢，曰：「吾之兼愛，與儒者之保赤子，何異？但謂之『如保赤子』，則所施尚自親者始，我之獨厚，亦未爲倍也。」蓋兩捄之詞也。

○既曰「愛無差等」，並不論親疎矣，而又曰「施由親始」，則又畧有親疎之辨。此其言亦自相矛盾，足見其遁也。然下句自有是處，夷之所以未盡滅其本心，孟子之所以得以入其教者，正惟有此一綫在。故孟子不攻其説之矛盾處，而但力攻其本病之所在也。「二本」之説，尤極正大而精至。

○夷子意謂儒之「如保赤子」，亦即我之兼愛也；我之「施由親始」，亦即儒之立愛自親始也。不知儒者「如保赤子」之言，自有所取義。蓋理一之中，自不害其分之殊也。墨之「施由親始」，其無差等之愛而已。蓋自決其分殊之界限，而又非其理一之本然也，皆所謂遁辭也。○

❶「也」，嘉靖本、四庫本作「他」。

蓋天下之勢，正而順者常重，而無待於外；邪而逆者常輕，而不得不資於人。夷之之厚葬其親，便是心有不安者矣。既有所不安於其教，而猶未能自振拔以歸於正，故一則「援儒而入於墨」，其援我者，其勢之輕，將籍我以爲重也。二則「推墨而附於儒」，其附儒者，其勢已孤，又將籍我以少立也。蓋天命無二理，天命無二道，凡外吾道而別立門户者，其勢將歸於支離也，不特墨道爲然。

「夫夷子信以爲人之親其兄之子，爲若親其鄰之赤子乎」

言且無論愛己之子過於鄰之子也，視兄之子自是過於鄰之子，則己之子益可知。○鄰之子不必比於吾兄之子，則於吾之子可知，故只言「兄之子」。

「彼有取爾也」

見下文，「爾也」二字，皆語助辭。

「赤子匍匐將入井，非赤子之罪也」

明「小民之無知而犯法」，要亦非小民之罪也，乃上之失其道致然也，故保民當如保赤子耳，豈真以爲民與吾子全無差等哉！如夷子之所見，則父母與路人一也，豈不爲二本而逆天哉！

「且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也」

○「愛無差等」，待其親如路人，待路人如其親，是親其親也，路人亦其親也，非二本而何？抑豈惟二本，蓋千萬本也。豈人道？○夷子之學，本不純乎墨，始也葬其親，今其與孟子辨也，又曰：「施由親始。」○朱子曰：「夷子學於墨氏而不從其教，其心必有所不安者，故孟子因以詰之。」○又曰：「然其於先後之間，猶知

所擇，則又本心之明，有終不得而息者，此其所以卒能受命而自覺其非也。」

「夫泚也，非爲人泚」

注：「言非謂他人見之而然也。」言其泚無所爲也。「所謂一本者，於此見之，尤爲親切」。「蓋歸反虆梩而掩之」，通是一本之意，不止「非爲人泚」也。注只云「於此見之，尤爲親切」耳。

「非爲他人見之而然」。○言非爲他人之子見之而然也。

○若爲他人，豈有是泚哉！「中心達於面目」，正爲吾親也。一本之理，豈不尤章灼哉！○一説謂「非爲他人見之而然也」，乃爲己見之而然也。其所見者，己之親也，惟至親故然也。若「在他人見此，則雖有不忍之心，而其哀痛迫切，不至若此之甚矣」。此所謂一本也。○一説其泚也，非爲他人泚也，吾之至親也，其泚由中心而達於面目，不能自已者也。若是他人之親，則一見之間，雖亦有不忍之心，而其迫切之情，當不至如此之甚。此見生物一本之理，人其可逆是理而薄於其親，視與他人無異哉！○一説其泚也，非爲他人見此而發愧有泚也，乃其至親至痛之情，發於中心而達於面目，自無所爲而然者。然與注中下文所謂「在他人，則雖有不忍之心」云云者，若不合耳。「在他人，則雖有不忍之心」云云。他人，謂路人見之者也。此「他人」字，不必拘與上文「非爲他人見之而然」者相同，上文明是謂非爲他人見之發愧而泚也。未知是否。○問：「『非爲他人見之而然也』，此『他人』字，是指他人之子邪？抑指他人之親邪？」「泛指路人耳。」

「搎之誠是也，則孝子」止「有道矣」明聖人復起，必從吾言矣。蓋以其根於天性一本之理，而墨氏之逆天常以爲道者，斷不可也。○「夷子二本」一條，只破其所謂「愛無差等」者，以其逆夫一本之理也。「蓋上世嘗有不葬其親者」一條，則又因其厚葬之本心而痛言之，以深明夫一本之意。其所以開發之者，可爲中其肯綮矣。夷子自有資質，宜其所以悟也。

「夷子憮然爲間，曰：『命之矣。』」

夷子憮然，茫然自失，蓋於我心有戚戚焉。

滕文公章句下

「陳代曰：『不見諸侯，宜若小然。』」

○陳代蓋謂孟子以謀王斷國之大材，其致主安民，可指日期，而乃固執不見諸侯之一節，致使齟齬於世，而上下俱不得蒙其功惠，以爲迂也，故諷之如此。

○陳代曰：「不見諸侯，宜若小然。今一見之，大則以王，小則以霸。」此只是枉尺直尋道理。又引「《志》曰」云云者，明其從來有此說話，而諷其爲之也。○南軒曰：「此自春秋以來風俗，習於霸者功利之說。看陳代此言，孟子是迂闊了。枉己未有能直人者也，孟子深得此意分明耳，故曰：『使不恤去就而可以行道，孔孟皆先爲之矣。』又如云：『故將大有爲之君，必有所不召之臣，其尊德樂道，不如是不足與有爲也。』此亦是見得透徹，故守得堅牢耳。聖賢豈迂闊哉！」朱子解「子欲手援天下」章云：「直己守道，所以濟時；枉道徇人，徒爲失己。」此朱子

之在當時，所以亦難仕也。直道難容，詎不信然！然聖賢是行一不義而得天下不爲之心，看聖賢正在這所在。

○天下之事，有義理有利害，孟子之不見諸侯，主義理者也；陳代之言，主利害者也。然主義理者，自兼得利害；專主利害者，未免乖於義理，而終之則利害所計者亦不完。此章自「齊景公田」以下，俱從義理上説，至末云「枉己者，未有能直人者也」，則所計者，於利害亦盡矣。

「昔者齊景公田，招虞人」止「而往，何哉」

溝壑，溝長而小，壑深而大。壑，谷之受水者。○朱子曰：「『不忘』二字是活句。」○愚意「不忘是活句」，言是拚了，能不顧利害，不是説定要死於溝壑而喪其元。

○「如不待其招而往，何哉」？主於義而言也。「枉尺直尋」，則主於利而言也，故此下正其所稱「枉尺直尋」之非。蓋枉尺直尋，不宜於出處去就上用也。一枉尺，則無復直尋之理矣。○朱子又曰：「須是這裏參取，若果識得此意，辯得此心，則無入不自得，而彼之權勢威力，皆無所施矣。」○南軒曰：「充虞人之心，行一不義而得天下不爲之心也，人紀之所由立也。」又曰：「義之所在，事無巨細，苟愛一身之死，應非其招而隳天命之正，則凡可以避死者，將無不爲，而弑父與君之所由生也。」○愚按南軒此言，的實而痛切。然則爲人君者，亦何利於奔走承順之臣而寵之哉？

○問：「虞人是志士乎？是勇士乎？抑兼得志士勇士乎？」曰：「若貶斥而死，則爲志士矣；若被刑而死，則爲勇士

矣。虞人奚擇焉？且此二句，是孔子諷誦以嘆贊虞人之言，辭本虛而意則有所屬耳，固非確然以爲勇士也。不必泥『不至將殺之』句。」○朱子《贈日者李堯舉序》云：「稱說云云。若有可疑者，是殆見吾阨窮之久，意其所不堪，而姑爲是言以悅之耳。嗟乎！士之辱於草野泥塗之中，不幸而類予者，何可勝數。生雖愛之，而不忍其然。必欲人人揣其所忻厭以爲避就，斯可謂信吾術於當世，則亦勞矣。『志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元』。彼爲此者，其殆必有以樂乎？此生又安知其果以吾言動心乎？」

○愚按：此即所謂「識得此意，辨得此心，則無入不自得」者。吾輩胸中，誠不可無此一段趣味。○大注：「此以上，告之以不可往見之意。」「以上」二字，就末句說去。

「且夫枉尺而直尋者」止「亦可爲與」

○大注：「此以下正其所稱枉尺直尋之非。」謂汝所引枉尺直尋云云，以利言也，士君子出處進退，可徇利乎？且若果惟利是徇，則雖枉多伸少而有利，亦將不復顧道義而爲之耶？甚言其不可也。本文兩「利」字，俱就出處上說。其曰「枉尺直尋」，俱只是借他字意說。○「一有計利之心，則雖枉多伸少而有利，亦將爲之與？甚言其不可也」。蓋枉尺直尋，已是不可；枉尋直尺，尤不可也。然以求利者之心推之：夫既枉尺直尋，則其苟得之心，必至於枉尋直尺而後已，然而甚不可也，故極其末流而鬬拒之。[1]

[1]「極」，嘉靖本作「及」。

○「甚言其不可」者，蓋枉尺而直尋已不免於喪己而爲不可，乃至於枉尋直尺，所喪愈多，所得愈少，乃不復計較廉耻而爲之，甚不可也。孟子非是以枉尺直尋爲可，至於枉尋直尺乃不可也。亦以其枉尺直尋，而計其勢之所必至而言之。其曰「亦將爲之與」，猶言「女安則爲之」之意。言只看有利便爲了，都不要管道義了，都不要守廉恥了。善乎尹氏之言曰：「有枉尺直尋之心，斯必至於枉尋直尺矣。」○「如以利，則枉尋直尺，而利亦可爲與」？蓋以情則在所必爲，以義則愈不可爲矣，故如此立言。

○此便見得枉尺直尋之言，不是正當話，然猶是做有直尋之利説。至末段，則又破去了「利」字，謂决無枉尺而能直尋之理。皆是正其所稱「枉尺直尋」之非也。

「昔者趙簡子使王良與嬖奚乘」

「與嬖奚乘」，御在王良，射在嬖奚。

「强而後可」

强者王良，可者嬖奚也。

「謂王良」

簡子語之也。一説或使人謂之，不可知。觀下云云似非面語簡子之辭。一則曰「吾」，二則曰「吾」，❶曰不在此，咸丘蒙曰：「舜之不臣堯，則吾既得聞命矣。」周公《金縢》曰：「今我即命于元龜，爾之許我，我其以璧與圭歸俟爾命。」禹對舜曰：「帝，予何言，予思日孜孜。」❷古者弟子之於師，父之於子，君之於臣，皆如此。王良面對簡子，自我獨不可乎？況下有

❶「吾」，疑當作「我」。
❷「予」，原作「帝」，今據《尚書注疏》改。

「請辭」字，亦一證佐也。

「吾爲之範，我馳驅」

大注：「範，法度也。」言吾爲之律，以我馳驅之正法云云。

「爲之詭遇」

詭遇獲禽，疑設機取捷，不循馳道也。饒氏之説未曉。○分明謂之詭遇，全是不意而取之，「弋不射宿」之意全荒矣。○朱子曰：「詭遇獲禽，與行險僥倖不同。詭遇是做人不當做底，行險是做人不敢做底。」

「不失其馳，舍矢如破」

兩句要相連説，重在下句，看大注「而」字可見。且獨曰「今嬖奚不能也」，尤可見下句重。「請辭」亦王良之言，非孟子記述之言。○或謂「王良與嬖奚乘」一段，與虞人一段意同，非也。虞人非招不往一條，重在「如不待其招而往，何哉」一句。王良與嬖奚一條，重在「比而得禽獸，雖若丘陵，弗爲」句上。一則是言其能守義，一則是言其能不忘義以狥利，意固不得而殺也。但能不顧害，便能不狥利矣。此只是體貼孟子兩段意云耳。孟子引虞人一段，却未有破其直尋之利不足爲意同。

「御者且羞與射者比」

亦是不肯枉尺而直尋者。○南軒曰：「事無巨細，莫不有義利之兩端存焉。曰：『比而得禽獸，雖若丘陵，弗爲也。』學者要當立此心。」

「枉己者，未有能直人者也」

枉尺無直尋之理。○言汝謂一屈己便可致王霸，不知道不行於己而欲行於人，無是理也。尚何王霸之望哉？故曰：「直

己守道，所以濟時。」乃知孟子堅執不見諸侯之義者，非固自爲貴重也，爲是故耳。○此章之旨，陳代諷孟子以小屈其所守以伸道。孟子始引虞人言不可自失其所守，繼引王良言彼且不肯徇利而自屈其所守，如何使我爲之？末言其所守一屈，亦決無能伸之道理。○愚按：「御者且羞與射者比」至「不爲也」，當以連屬上條，「且子過矣，枉己者，未有能直人者也」，當更提頭自爲一條，如何？○新安陳氏曰：「楊雄謂孔子見陽貨爲屈身以伸道，龜山謂雄非知孔子者。蓋道外無身，身外無道，身屈矣，而可以伸道，吾未之信也。」當即此意以論孟子此章。○請問：三代之下，冠裳譽望之流，得如此虞人與御者幾人？甚矣，吾道之衰也。○又竊謂：陳代以不見諸侯爲小節，殊不知自君子觀之，守孰爲大？守身爲大。枉己從人，失身莫大焉，不可以謂所屈者小也。枉己則是枉道，枉道決不能行道，所關之大如此，而可視爲小節乎？

「景春曰『公孫衍、張儀』」章

「以順爲正者，妾婦之道也」

看本文及《書》注，此三句似乎是孟子之言。然問諸讀《禮》者，則謂此二句皆是《禮》言。而本注云云，當貼在此外。今觀本注下節「蓋言」二字云云，亦明白是貼在此二句外。○《通鑑》所謂「犀首」者，即衍也。犀首，魏官名，衍嘗爲此官。又秦惠王使犀首救齊、魏，與共伐趙，以敗從約。○當時游説士，惟秦、儀、衍最著。

「丈夫之冠也，父命之」

引禮意，全在「女子之嫁」云云，挾帶此一

句。〇「衍、儀勢焰如此，已能使諸侯懼，如何又是妾婦順從之道」？曰：「正有道理。蓋二子初非有甚人民甲兵在手也，不過掉三寸之舌，假時君之力以鼓其氣焰而已。當時諸侯，莫不貪得土地，所謂『求吾所大欲』者。二子因投其所好，從而捭闔張翕之，是以有驚動一時人耳目之勢。他此驚動人處，雖若非順從者，要其所以驚動人之勢，則全在順從上來，故注云：『阿諛苟容，竊取權勢。』不是阿諛苟容，如何能竊取權勢；使得諸侯懼？懼，是他國諸侯懼也。本國諸侯，他却著阿諛苟容始得。」〇「阿諛苟容」，阿，依也；諛，諂也。阿諛，所以苟容者也。

「居天下之廣居」一條

此惟孟子能之，儀、衍所爲，件件反此。蓋「居天下之廣居」者，必能以天下爲度，而不忍禍諸侯、毒蒼生以就其一己之私計也。

〇「立天下之正位」者，必能以道自重，不肯致身於汙賤之地，而盜弄人之權勢矣。〇「行天下之大道」，必能動與義俱，而彼捭闔縱横之事，又皆不屑爲矣。〇居廣居三句，有次序，朱子曰：「此心廓然無一毫私意，直與天地同量，這便是『居天下之廣居』，便是『居仁』。到得自家立身更無些子不當於理，這便是『立天下之正位』，便是『立於禮』。及推而見於事，更無些子不合於義，此便是『行天下之大道』，便是『由義』。論上兩句，則居廣居是體，立正位是用；論下兩句，立正位是體，行大道是用。要之，能『居天下之廣居』，自然能『立天下之正位』，『行天下之大道』。」〇「廣居」曰「天下之廣居」，「正

位」曰「天下之正位」，「大道」曰「天下之大道」，「天下」字不閑。蓋皆是第一等的，直到至極處，故《語録》説居廣居則曰「無一毫私意，直與天地同量」，説立正位則曰「更無些子不當理」，説行大道則曰「更無些子不合義」。

○朱子曰：「廣居是處心，正位是處身，大道是處事。」○「與民由之」，「之」字指仁、禮、義。○「獨行其道」，「道」字亦指仁、禮、義。○此只言仁、禮、義不及知者，知則知此三者弗去是也。○朱子曰：「『居廣居』以下，惟集義、養氣方到此地。『富貴不能淫』云云，以『浩然之氣』對看，便能如此。」○又曰：「觀孟子答景春之言，直是痛快，三復，令人胸次浩然，如濯江漢而暴秋陽也。」○按：此「濯江漢而暴秋陽」，只是「痛快」意。

○孟子因景春「大丈夫」三字上生出此議論，可謂的確矣。不是學問徹底精微，心胸徹底明朗，如何有此雄辯？

「周霄問曰：『古之君子仕乎？』」

公明儀曰：「古之人，三月無君則弔。」所以弔者，説見下文。○《禮》曰「諸侯耕助」至「以爲衣服」，又「惟士無田，則亦不祭」，只此四句是《禮》文，在《禮》是兩段，一出《記·祭義》，一出《記·王制》，餘皆孟子解《禮》之文。「則不敢以晏，亦不足弔乎」兩句，只帶「惟士無田」一段，蓋主意在答「三月無君則弔」。其上云「犧牲不成，粢盛不潔，衣服不備，不敢以祭」，此正是「諸侯之失國家」者，此是孟子解《禮》之言。○説「夫人蠶繅」而又兼「祀先王、先公」者，諸侯亦助祭於天子之廟故也。○蠶本是世婦，繭成然後獻夫人

纚，今云「夫人蠶纚」者，蠶亦夫人主之也。且曰「使世婦」，使者，誰使之？夫人治内事也。○《禮》曰：「諸侯爲籍百畝。」按《禮》「天子亦爲籍千畝」云云，此不云者，只從「諸侯之失國家」上説。

夫人副褘受之。○注云：「王后之服。」又曰：「副者，王后之首服，猶王之冕。褘者，王后之衣，猶王之衮衣。二者皆王后之服，此言『諸侯之夫人』者，《禮記》注謂『審二王之後』與？」○又曰：「《周禮》内司服掌王后六服，褘衣其一，首服爲副。副、褘皆祭服。」○愚按：謂「王后之服」，只循舊文，而不察夫人亦有副也。如衮、冕一般，天子有衮、冕，諸侯亦有衮、冕，但天子自有天子之衮、冕，王后自有王后之副、褘，制固必有等殺矣。此處小注，都欠主張。○吴氏程曰：「副，編髪爲之，所以覆首爲飾。❶褘與翬同，刻繒爲之形而采畫之綴於衣。○「褘與翬同」，未詳。○「纚三盆手」，小注不甚明，《禮記》注曰：「『三盆手』者，置繭于盆中，而手三次淹之，每淹則以手振出其指，故曰『三盆手』也。」方氏云：「夫人之纚，止於三盆，猶天子之耕止於三推。」○《孟子》注：「淹，大總也。」○纚，繹繭爲絲也，亦作繅。

「惟士無田，則亦不祭」

「士有田則祭，無田則薦」，出《王制》，「庶人春薦韭，夏薦麥，秋薦黍，冬薦稻」。○「士無田」，不仕則不得公田所入，是謂無田也。或曰：此説恐非。古者庶人各有田百畝，其後井田不均，故有無田者，

❶「飾」，嘉靖本、四庫本作「節」。

故曰：「有田則祭，無田則薦。」愚按上説雖若有理，但於本文「惟士無田，不祭則吊」者不合。孟子曰：「士之失位也，猶諸侯之失國家也。」蓋諸侯失國家，則無田而不祭；士失位，亦無田而不祭，豈不明與？○「士庶人若無田，如何又令冬薦稻？若有田而薦稻，又何用以祭」？曰：「禮，有田者既祭又薦，新祭以首，時薦以仲月。薦者不得以兼祭矣。」

○愚謂：祭則必諸品備，薦則只用稻，事簡矣，雖無田者，亦可以時貿易。

黍稷曰粢，在器曰盛。○好自然注解。

牲，殺牲必特殺也，不敢用見成牲肉也，故曰「牲殺」。○又曰：「皿，所以覆器者。」此器與皿之别。

「不敢以祭，則不敢以宴」

輔氏解「不敢以宴」爲「神不敢以自安」者，非也。上句「不敢以祭」是人，下句承言「亦不敢以宴」，乃所謂神乎？且神既不自安，則人又當何如？何不就言「人不敢自安」，愈爲見其可吊耶？蓋必説因不敢祭，而遂不敢自安，方有焦然抱恨之意，乃見其所以可吊耳。初非奥義難曉也。○饒氏曰：「『三月無君則吊』，恐爲士先有位後失位者言之。一年有四時之祭，失位三月，則是廢一祭，故可吊。吊其不得祭，非吊其不得君也。古人重祭祀，故如此。今看起來，失位而失祭，是亦可弔。」○「不敢以祭，則不敢以宴」。或謂古人祭畢則宴，因不敢祭，遂亦不敢宴。如此，則弔是弔，其不得與賓客飲宴而已耶？亦無謂矣，何輕祭而重宴耶？宴與晏，考之《正韻》亦通，但「早晏」之「晏」，在諫韻，不在霰韻。

「晉國亦仕國也」

「晉國，解見前篇。」魏人之稱晉國，猶胡人至今猶稱中國人爲漢人。

「媒妁之言」

媒，引合也。妁，酌也。斟酌二氏以成配合也。○輔氏曰：「周霄亦頗有策士之風，但孟子據道之極，不爲其動，直述其義理以告之而已。」

○由前段「出疆必載贄」、「三月無君則弔」之説，則君子之急於仕也如此。由後段「又惡不由其道」之説，則君子又有不欲速者在。雖曰「不敢以祭，則不敢以宴」，而有所不恤也。

「彭更問曰『後車數十乘，從者數百人』」章

「以傳食於諸侯」，傳，張戀反。與「傳車」之「傳」同。《正韻》云：「驛遞，驛馬也。」又曰：「遞，續禄食也。」然「傳」字二項，當從後注。○饒氏曰：「當時諸侯，尚知尊敬儒者，如孔子之適衛，孟子之在齊，皆有所養，亦足以見先王之澤未泯。」

「子不通功易事，以羨補不足，則農有餘粟，女有餘布」

言必不容於不通功易事也。一通功，則有功者得食之矣。然有功於器用者，子尚食之，有功於吾道者，子反薄之，奈何？此孟子推彭更之意也。

「梓、匠、輪、輿」

趙氏惪曰：「梓人成器械以利用，匠人營宮室以安居。」按「匠人斲而小之」，則匠是營宮室者。恐梓人是操引杖以度材者，匠人是斧鋸者。又曰：「輪人作車輪以運行，輿人作車輿以利載。」此無容議，然據「木工」字面，豈只是作宮室？依《大全》長。

「入則孝，出則弟，守先王之道，以待後之學者」

或謂其功只此而已乎？曰：「孟子論道義，以『仁義』二字總括之，而論『仁之實』則曰『事親』，『義之實』則曰『從兄』，有子亦以孝弟爲仁之本，此文下即以仁義承之。蓋孟子當時無位，無他功可言，故只云云。其曰『孝弟』，舉大端也；其曰『守先王之道』，則所該尚多。至如論井田、學校之制，喪禮、封建之法，何莫非先王之道？凡皆以垂後世也。

「梓、匠、輪、輿，其志將以求食也」

「彭更，孟子弟子也。而曰『梓、匠、輪、輿，其志將以求食也。君子之爲道也，其志亦將以求食與』？似非弟子之言者」。曰：「想當時人，以此疵議孟子者必多，彭更蓋惑之，故直言以質之，安知其非發於愛師之心耶？《禮》：『事師無犯無隱。』」

「『且子食志乎？食功乎？』曰：『食志。』」

此則彭更執拗之詞也。初間謂「士無事而食，不可」，已是主於「食功」矣。❶見孟子説出一段有功處，彼却逃之於「食志」，此所以終見破於孟子理到之言也。

「有人於此，毁瓦畫墁」

「墁，墻壁之飾也」。如白灰蓋之，便是飾之於外；若以細土近白者蓋之，亦是飾也。畫，非畫以采也，如以木石畫成縱横之文於上，皆畫墁也。

「其志將以求食也，則子食之乎」

此難，似猶可解曰：「此則喪心病狂之人所不論也。凡執藝以求食者，必無此矣，而何害其爲食志？」然孟子必將應之曰：「然則子固以其藝而食之矣，非食功

❶「已」，嘉靖本作「也」。

而何？」

「萬章問曰『宋，小國也』」章

「要其有酒食黍稻者奪之」

要，攔截也。食，便飯也。黍稻，預爲飯者，未熟者也。食指熟者。

「紹我周王見休」

大注：「紹，繼也，猶言事也。」紹何以爲事？蓋向日事商則繼事周矣。

「孟子謂戴不勝曰」章

「子謂薛居州，善士也，使之居於王所」

味「謂」字及「使之」字，疑居州是不勝所引拔也。

○味孟子此意，蓋不勝是得宋柄且有心於國者，故孟子告以此，欲其旁招群彥，使忠賢畢集，庶幾成正君之功，非徒責其薦居州無益也。

「公孫丑曰：『不見諸侯，何義？』」

問：「孟子不見諸侯，其見惠王何也？」曰：「不見諸侯，不先往也。見惠王，答其禮也。」

「古者不爲臣不見」

此句正答「不見諸侯」之義，然雖不爲臣，苟君求見之切，則亦可以見矣。如陽貨瞰亡，欲見孔子，則孔子不見。倘能先加禮，亦安得不見之耶？但以曾、路所譏觀之，則君子所養可知，決不肯枉己以求見也。此上下段相承之意也，不可泥總注，而界然分爲三意，全不相屬也。

○曰「古者不爲臣不見」，然亦惟何甚？「迫斯可以見矣」。如孔子之於陽貨，亦何嘗絶之而不見？但自有其節，不至淪於汙賤，必俟其禮之至，而後往見之也。此是此章數節相承之說。

「陽貨欲見孔子，而惡無禮」

「此又引孔子之事，以見可見之節也」。「可見之節」四字有味，所謂「聖人，禮義之中正」也。

「當是時，陽貨先，豈得不見」

一說當時陽貨若不瞰其亡而先加禮焉，孔子豈有瞰亡往拜而不見之也耶？言一定之見也。新安陳及南軒俱是如此說，故曰：「不欲見其人，義也。」此說長，方不背上文兩箇「瞰亡」字，而於上條意爲尤串，乃設言之辭。○一說當時來意不誠，故孔子亦瞰其亡而不之見。君誠先來加禮，孔子豈容不之見哉！以爲「可見之節」，言其尚不爲過甚也。此說未安。蓋當時陽貨若不瞰孔子之亡，則孔子自拜受於其門矣。陽貨亦何緣得見之？況饋孔子蒸豚，便是先來加禮了。還從舊說爲安，所謂「聖人，禮義之中正」也。○孔子未嘗見陽貨，孟子曰：「陽貨先，豈得不見？」惜其不能先而不得見也。或曰：「如此，則說不得辟咎。」曰：「恐是『遇諸塗而不避者，不終絕也』之意。」○「注曰：『陽貨於魯爲大夫，孔子爲士。』貨本陪臣而執國命，僭以大夫自處耳。然能先施，則孔子亦往見之，乃士禮也，奈何亦以大夫處貨耶」？曰：「恐是『見惡人辟咎』之義。」

「脅肩諂笑」

大注：「脅肩，竦體。」非謂脅爲竦，肩爲體也。此是會意解，人竦體則脅肩張矣，故曰云云。○脅，腋下也。❶肩在背之上兩邊，脇在下，肩在上，二者爲一體。○汪氏廷直曰：「君子所養，貴乎中而已。

❶「腋」，原作「腰」，今據嘉靖本、四庫本改。

太剛則至於絶物，太柔則至於喪己。」

「戴盈之曰：『什一。去關市之征。』」

「如知其非義，斯速已矣，何待來年」

此直是説請輕之，以待來年然後已者，不必兼攘鷄者乎説。觀本注云「知義理之不可而不能速改，與月攘一鷄者何異」，此自有賓主，末用一句繳耳。○觀上下文勢「不然，斯速已矣」，此「已」字，止也，與上下兩箇「然後已」之「已」，正相應之辭。○只就月攘人鷄上説，《集注》云云，當綴在本文言外，實孟子之意也。若「月攘一鷄」條末有「則可乎」等字，而後繼以此，則此條當指「請輕之，以待來年」言也。蓋爲上條言語未有關鎖。○以攘鷄事譬言未能「什一去關市之征」者，以其取非其有類也。○南軒曰：「君子之遠不義也，如惡惡臭；其不邇也，如探湯；其不敢須臾寧，如坐塗炭；而其從義也，如飢渴之於飲食。蓋見之之明而决之之勇，以爲不如是，則不足以自拔而自新也。士之持身於改過遷善之際，而爲盈之之説，則將終身汩没於過失之中。人臣之謀國於革弊復古之事，而爲盈之之説，則終陷於因循苟且之域。故自脩身至治國，知、仁、勇之三德，缺一不可也。」

「公都子曰『外人皆稱夫子好辯』」章

「予不得已也」

要知其所以不得已處，韓子曰：「如古之無聖人，人之類滅久矣。」知此，則知聖賢之所以不得已處。

「天下之生久矣，一治一亂」

其亂也，常由於氣化之衰與人事之失所致，而其治也，則常由人事之有以挽回乎氣化也。○「氣化盛衰，人事得失，反覆

相尋」兩平説，各自有「反覆相尋」。治亂所因，有自氣化之盛衰者，有自人事之得失者，亦有二者俱有者。小注二説，未必精。○「大注必以『氣化盛衰』置之『人事得失』之上，又有以以氣化之反覆相尋，❶固矣，人事之得失者，亦何有反覆相尋處？」曰：「《大易》之吉、凶、悔、吝，生於得、失、憂、虞之循環者，朱子論之詳矣。又如云『亂極思治』，云終止則亂，其理豈不彰彰矣。」○朱子作《李忠定公奏議後序》云「天之愛人，可謂甚矣。惟其感於人事之變，而迫於氣數屈伸消息之不齊，是以天下不能常治常安，而或至於亂」云云。所謂「感於人事之變」者，自人事得失言也。所謂「迫於氣數屈伸消息之不齊」者，自氣化盛衰言也。

「當堯之時」

「下者爲巢」，下地卑濕，故架木爲巢以居。○「上者爲營窟」，以其地高燥，故可穴居。○堯之一治，純由乎氣化，而曰「警予」者，堯尤求之人事也，❷所以不從胡氏説。氣化盛衰而人事得失隨之者，正爲此。如堯之一亂，氣化之衰也，當時，堯何嘗因之，而人事遂失耶？○洪水之災，非堯所致，堯猶曰「洚水警予」，後世乃以天旱爲乾封，不亦大可笑乎？

「使禹治之」

禹之一治，以人事挽回氣化也，不必如輔氏云「氣化人事相參」。堯、禹同時，豈今日氣衰明日氣盛？若論堯、禹之生，則是氣化之盛矣，但非本旨。○輔氏曰：

❶ 此句疑有訛誤。

❷ 「尤」，嘉靖本作「由」。

「人與鳥獸，亦相爲多寡，蓋同禀於氣故也。繁氣盛則正氣衰，正氣多則繁氣寡。聖人於其間，有造化之用，亦時焉而已。」

「堯舜既没」止「天下又大亂」

不及桀之亂、湯之治者，姑舉其尤大者耳。❶○「由堯、舜至於湯，亦五百有餘年，而湯實伐夏救民，是亦反一亂而爲一治者，孟子何故畧之」？曰：「據湯聖德，實不在武王下，然桀之亂，不如紂之甚，而湯靖難之功，亦止一舉而大事定，悉數之，不過什一征耳，比於禹之治洪水，武王、周公之『誅紂、伐奄』、『驅飛廉』、『滅國者五十』、『驅虎、豹、犀、象』，其勞實數倍也，故畧之，舉其甚者言。蓋亦偶然，無意於抑之也。」○輔氏曰：「自堯、舜没，暴君不一，至紂而大敗，極亂無以復加矣，故直推至紂時言之。想見夏桀之時，亦未必有飛廉等惡人，與夫虎、豹、犀、象之類也。」○愚謂：如炮烙之刑，剖心刳孕之事，恐桀亦未至此。

「邪説暴行又作」

一説上文云云就是，謂之「又」者，又一亂也。○一説上文云云，全指在上人爲亂首者。此句通上下而言「暴行」，不止謂上文云云也。如此説「又」字方有歸着。不然，「又」字無安頓了。饒氏曰：「『暴行』，通上下而言。必有邪説糊塗了箇義理，然後暴行始作。」誠哉是言。唐高宗欲廢立后，許敬宗倡爲「田舍翁多收拾斛麥」之説以贊之，然後廢立始成。王安石將行新法以罔民利，必假《周禮》以文之，如惠卿云：「有一年一變者，布法象魏之

❶「尤」，原作「猶」，今據嘉靖本及文義改。

類是也。」自古及今，大抵皆然，有暴行，必有邪說以文之。○輔氏曰：「此一治，氣化人事相符也。」或謂：此只是人事，暴君「壞宮室以爲汙池，棄田以爲園囿」，干氣化甚事？必如堯之洪水，方是氣化。曰：「觀本文首云『堯、舜既没，聖人之道衰』及『園囿汙池，沛澤多而禽獸至』，則豈全無氣化耶？蓋堯之洪水，純是氣化者也。此之一亂，復有成、康，豈不尚維持其理邪？故曰：『氣化而兼人事者也。』」

「周公相武王，誅紂伐奄，三年討其君」

討，則誅矣。伐奄至三年之久，乃得其君而誅之。○引《書》以明一治之功，如此其盛也。不可依近時説：天下大悦，是治功大慰於當時。《書》曰云云，是治法垂於後世，作兩意看，非也，只是一治之意。

《書·周書·君牙》篇。君牙，穆王時爲司徒，故曰「我後人」。○此一治，以爲氣化人事相參。愚謂迹其實而言之，人事更居多焉，亦如上條之一亂。○輔氏曰：「正可爲也，無缺爲難。無缺，謂禮、樂、刑、政四達而不悖；三千三百之儀，與至誠無息之道，並立而不偏；所以正德、利用、厚生之具，無一之不備；防僞、禁邪、正慝之法，無一之或隳，❶夫然後可以爲無缺」。

「世衰道微」止「有之」

輔氏曰：「前乎此者，雖曰亂世，然但有以戕民之生，未有以賊民之性。至此以後，則遂至傷壞人倫，將使人盡爲禽獸之歸，其禍又慘矣。」○「有作」之「有」字，與

❶「隳」，嘉靖本作「踈」。

「又」義通用。〇兼氣化人事。

「孔子懼，作《春秋》」

要看「是故」二字下兩句，都要粘著「天子之事」一句説。

〇「《春秋》，天子之事也」。究而言之，《春秋》，天子之權也。故爵者，天之命；刑者，天之討。王使宰咺賵仲子，則得而貶之，諸侯定王世子，天子不得而違焉。〇稱天王，其職名也。王而不職，非天也，徒名也，而所謂天者，固在也。孔子以天而是否之。〇「孔子作《春秋》，而亂臣賊子懼」，豈非一治？〇此一治，純乎人事也。雖氣化不應，而人事自有功。〇朱子説「一治」，只云「致治之法，垂於萬世」而不及亂賊懼。《語録》又云：「非説當時便一治，只是存得箇治法，使道理光明燦爛，有能舉而行之，爲治不難。」此正與《集注》一般，當如何分豁？曰：「《集注》及《語録》與孟子自言『孔子作《春秋》，而亂臣賊子懼』俱一般，何也？亂臣賊子，豈謂當時亂臣賊子邪？是自有《春秋》之後底亂臣賊子懼也。豈非『致治之法，垂於後世』也耶？蓋是誅其既死者，以警其將來者。《傳》曰：『誅死者於前，所以懼生者於後也。』」

「聖王不作」條

或曰：「天下若皆歸楊、墨，則皆爲我、兼愛，亦何至『率獸食人，人將相食』處？」曰：「勢之所激也。何也？人心原自有本然之仁義，今把本然根心之仁義充塞了，外面别討箇僞仁義，欲來受用，天下之人如此其不齊也，人心之欲如此其多方也，如何能相安於爲我、兼愛之場，而不群起以相劘相刃耶？蓋爲把他本來

性根仁義破壞了。那楊、墨之仁義，是外面栽插的，這箇其涸可立待，遂流爲泥淖必矣。安得天下人人都是楊朱、墨翟？故孟子極其流弊言之。君是楊朱、墨翟，吾知其學術雖誤，然其本身，必不至弑父與君而食人矣。」

朱子曰：「楊朱、墨翟，只是差些子，其末流遂至於無父無君。蓋楊氏見世人營營於名利，埋没其身而不自知，故獨潔其身以自高，如荷蕢、接輿之徒是也。然使人皆如此潔身自高，則天下事教誰理？此便是無君。墨氏見世間人自私自利，不能及人，故兼天下而盡愛之。然不知一有患難，在君親則當先救之，在他人則後救之。若不分先後，則是待君親猶他人也，此便是無父。此二者之所以爲禽獸。

○問：「墨氏兼愛，何遽至於無父？」曰：「人也，只孝得一箇父母，那裡愛得許多？但能養其父母，則已難矣。想得他之所以養父母者，粗衣粗食不能堪，兼他既欲兼愛，則愛父母必踈，其孝必不周至，非無父而何？墨子尚儉、惡樂，所以『里號朝歌，墨子回車』，想得是箇淡泊枯槁底人，其事父母也可想見。」

○墨氏之道，主於仁而仁非其仁；楊氏之道，主於義而義非其義。惟孔子之道，仁也而未嘗不義。仁而義，則仁非兼愛矣。義也而未嘗不仁，義而仁，則義非爲我矣。此其所以爲大中至正之極，而可爲萬世皇極之主。而楊、墨之所執，反爲吾道之賊。此孟子之所以闢楊、墨以閑孔子之道也。

○問：「率獸食人，亦深探其弊而極言之，非真有此事。」曰：「不然。即他之

道，便能如此。楊氏自是箇退步愛身、不理會事底人，墨氏兼愛，又弄得無合殺，使天下倀倀然，必至於大亂而後已，非『率獸食人』而何？ 如東晉之清談，此便是楊子之學，即老、莊之道。少間百事廢弛，遂啓夷狄亂華。其禍豈不慘於洪水猛獸之害？ 又如梁武帝事佛，至於宗社丘墟，亦其驗也。」

○輔氏曰：「此一亂，又氣化人事相符者。聖人之道，非不愛身也，然有致身事君之義，有殺身成仁之時，故不至於無君。非不愛人也，然親親而仁民，仁民而愛物，有自然之序，故不至於無父。」○孔子之道，理一分殊而已。惟其理一，故義不至於爲我；惟其分殊，故仁不至於兼愛。

○始也，楊、墨蠱壞人心，猶是率獸食人也。其終也，人人中其毒，皆無父無君而相劘相刃、相戕相賊，無復世道人理矣，非「人將相食」而何？

「吾爲此懼」條

「邪説者不得作。作於其心」，二「作」字不同。雖皆訓爲起，然「不得作」，謂不得復起於世以惑人也。既不得作，則所謂「害於事」、「害於政」者，俱免矣，又非一治而何？「作於其心」，心惑於兼愛、爲我之説也。○真氏曰：「事者，政之目；政者，事之綱。」○程子曰：「楊氏爲我，疑於義。」○朱子曰：「楊朱看來不似義，他全是老子之學。只是箇逍遥物外，僅足其身，不屑世務之人。只是他自愛其身，界限齊整，不相侵越，微似義耳。然終不似也。」○自信其言之甚者，欲其言之信於人故也，所謂「賢人之言，必引而

自高，不如此，則道不尊」者，豈虛語哉！非故爲浪誇也。○又曰：「楊、墨只是硬恁地做，佛氏最有精微動人處。」○「害於事」、「害於政」二處，先後不必深爲之説。若自有深義，朱子當先爲之解矣。大抵「害於其政」者，亦能「害於其事」，「害於其事」者，亦能「害於其政」。

○仁山金氏曰：「佛氏寂滅類楊，而禪定超脱之説過之；慈悲普施類墨，而平等無生之説過之。蓋兼無父無君之教，而資率獸食人之禍者，所以其害爲尤甚。」

○楊氏奂曰：「晉魏出，臣道壞。佛老興，子道絶。」又曰：「異端蟠結於中國而不解者，以名士大夫主之也。故唐則蕭瑀、王縉、白居易、裴休、梁肅也，宋則王安石、蘇軾、黄庭堅、張商英也。故上而君相，下而閭里，信之而不疑也。」

○按二程闢佛老之説，凡五十餘條，而其要則曰：「佛有髮而僧復毁形；佛有妻子去之，而僧絶其類。」○其二則曰：「釋氏謂既明此理，而又執持是理，故爲障。此錯看了理字也。天下只一箇理，既明此理，夫復何障？若以理爲障，則是已與理爲二矣。」○又曰：「釋氏有出家出世之説，家本不可出，却爲他不父其父，不母其母，自逃去，固可也。至於世，則怎生出得？既道出世，除是不戴皇天、履后土，始得。然又渴飲而飢食，戴天而履地。」○又問：「《華嚴》第一真空絶相觀，第二事理礙觀，[1]第三事事無礙觀，譬如鏡燈之類，包含萬象，無有窮盡，此理如何？」曰：「只是釋要周遮，一言以蔽

[1] 「理」下，《二程集》有「無」字。

之，曰：『萬理歸於一理也。』」凡此，足以見其似是而非，與夫大亂真者矣。因并附焉。

「周公兼夷狄、驅猛獸而百姓寧」

按：「誅紂伐奄，滅國五十」，不曾說有夷狄。或曰：但暴行邪說、無父無君者，是皆夷狄也。如《春秋》中夏而行夷道，則從而夷之。且與下條「周公所膺」意脗合。雖似有理，然孟子若設此字樣，便巧也，聖賢無巧，大抵「滅國五十」，內豈無夷狄？又按：趙氏謂奄國在淮夷之北，是亦夷狄也。夫夷狄且兼之，則紂及中夏諸爲暴之國，在所不免矣。豈是此意，故特言夷狄耶？○此夷狄，蓋在所伐五十國之內也。曰「兼夷狄」，則紂、奄、飛廉，亦舉之矣。如曰「東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨」，言夷狄，則近者可知也。○「孟子知言，先淫辭後邪說，此則先邪說後淫詞者，何也」？曰：「說短而辭長，故淫辭居後。」

「無父無君，是周公所膺」

此段直是要起下段，以楊、墨正是無父無君，是在所膺者也。不連上意。

「我亦欲正人心，息邪說」云云

「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」四句，亦有序。蓋人心不正，所以邪說得間而入，邪說既入，行亦隨而詖矣。詖行既行，於是互相倡和，又有一段淫辭，成一篇說話文字，故云云。

○一治之功，皆歸之三聖，則多是人事之得，如孔孟一治之功，則氣化之衰者終不改，全是人事幹回氣化也。○朱子《集注》曰：「再言『豈好辯哉，予不得已也』，所以深致意焉。然非知道之君子，孰能

真知其所以不得已之故哉！」今學者，尚真知其所以不得已之故否？ ○一說：但生得聖賢出來撥亂爲治，即便是氣運之盛也。

○問：「孟子欲息邪、距詖而必以正人心爲先者，何也？」曰：「此探本之論也。以聖道不明，而人心不正，邪説得以乘間人之也。」曰：「然則亦明聖道以正人心而已，何必爲此紛紛而涉好辯之嫌哉！」曰：「邪説不息，❶則人心益以不正，聖道益以不明，此又其末之不可不理者也。故孟子道性善，稱堯舜，必使天下曉然知仁義之所在者，此所以正人心，而爲息邪、距詖之本也；排爲我、斥兼愛，必使天下曉然知邪詖之不可由者，所以息邪、距詖而爲正人心之用也。 蓋其體用不偏，首尾相應，如此然後足以撥亂世而反之正，此所以雖得其本，而不免於多言也。 然豈其心之所好哉！ 亦畏天命，悲人窮，不得已而然耳。 昔湯伐桀，曰『予畏上帝，不敢不正』，武王伐紂，曰『予弗順天，厥罪惟均』，豈好戰哉！ 孟子之心，亦若此而已，豈得以好辯之小嫌，而遂輟不言哉！」

「能言距楊、墨者，聖人之徒也」

言此楊、墨爲害，非惟我所力距，正要人人同力以距之才是，故誘之曰云云，是要人人與之爲敵，然後可必勝，而永絕其根柢耳。 此孟子致意之深處，然即此言亦可以見當時楊、墨入人之深，而惑人之衆矣。 設無孟子，真箇是皆服左衽而言侏㒧。 ○大注：「聖人救世立法之意，其切

❶ 「息」，原作「入」，今據嘉靖本、四庫本改。

如此。」吁！可念哉！此「聖人」，或專指孔子《春秋》之法，謂孟子特祖其法耳。又或兼指孟子闢邪説之法，故下句以攻、討並言也。恐前説爲長。《春秋》之法，實孔子立，魯史元無此意，❶故曰：「其義，則丘竊取之。」○又曰：「若以此意推之，則不能攻討，而又倡爲不必攻討之説者，其爲邪詖之徒，亂賊之黨可知矣。」愚謂：此又救世立法之嚴處，聖賢衛道，先後一心也。○新安曰：「如解『攻乎異端』爲『攻擊』，『閑先聖之道』爲『閑習』，皆是『不必攻討』之説。」○朱子曰：「此段正好看，見諸聖賢遭時之變，各行其道，是這般時節，其所以正救之者，是這般樣子。這見得聖賢是甚樣大力量。恰如天地有缺罅處，得聖賢出來，補教他周全。過得稍久，又不免有缺，又得聖賢出來補。這見聖賢是甚力量，直有闔闢乾坤之功。」○新安曰：「既以不得已於辯者自致其力，尤以能言距楊、墨望凡爲徒者之同致其力焉。非朱子深知孟子之心，孰能發其精微之藴如此哉！此章於古今世道，聖賢事業，關係甚大，宜精察深思之。」○許氏曰：「此皆聖賢作用，參天地贊化育之功。」

「匡章曰：『陳仲子，豈不誠廉士哉！』」

「居於陵，三日不食」云云，言其飢餓之甚也。蓋仲子本是世家之子，乃甘於窮約如此，匡章所以取其廉。

○匡章意以仲子世禄之家而能如此，故難之而贊其廉。孟子則以仲子本世禄之家，無用爲此苦節，故斥其悖謬，而不成其廉

❶「意」，嘉靖本、四庫本作「見」。

也。夫廉，只是有分辯、不苟取耳，而豈用無故避兄離母，至三日不食以求延喘，食於井上之殘李哉！正所謂「廢大倫而全小節」者也。在三王之世，當屏諸四裔矣。

○大注：「廉，有分辯，不苟取也。」即此便見仲子之過於廉，而反不得爲廉處。只是不苟取，仲子何乃自苦如此？

「於齊國之士，吾必以仲子爲巨擘」

欲抑先揚。蓋當時決性命之情，貪饕於利欲之場而不知止者，滔滔皆是，仲子焉得不猶在所取耶？

「雖然，仲子惡能廉」止「可也」

言不得成其廉也。廉只是不苟取，而仲子以苦節爲廉，能爲蚓乎？此孟子嗤之之意，故曰：「然此豈人之所可爲哉！」仲子所坐，在廢人倫而甘於小節。

「夫蚓，上食槁壤，下飲黃泉」

此段承上「必蚓而後可」說，明其未能如蚓之廉也。○大注「仲子未免居室、食粟」一句，貼在本文「下飲黃泉」二句內，無與下文「仲子所居之室」句。

「伯夷之所築」二句

言未知其果合義與否。若合義，便是伯夷所築，不義，便是盜跖所築。不要泥「伯夷」、「盜跖」字。

○「以仲子之廉，孟子何至疑其所居或盜跖之所築，所食或爲盜跖之所食與」？曰：「明其所居、所食之不能義於其兄之室，兄之食也。然據理考實，其辟兄離母，此其不義已甚，而尚欲以一節成名，決是君子之所不許也。」

「仲子，齊之世家也。兄戴，蓋祿萬鍾」

孟子此數語，非爲仲子敘家世也，固有意在，所以明其兄之祿爲可食，兄之室爲可

居也。而仲子乃以「兄之祿爲不義之祿而不食，以兄之室爲不義之室而不居」，故曰：「是尚爲能充其類也乎？」明其乖方也。○蓋以義言之，其兄之祿，兄之室，乃正所宜食，所宜居也。而其妻之食，於陵之室，豈必能義於此乎？故上文云：「仲子所居之室，伯夷之所築與？抑亦盜跖之所築與？所食之粟，伯夷之所樹與？抑亦盜跖之所樹與？是未可知也。」是豈游詞慢説哉！其所據者正矣。○「伯夷之所築與」四句意，正謂仲子之食於妻，居於於陵，視夫居兄之室，食兄之祿，則其義在此，而不義在彼也。孟子胸中，實是如此評斷，但含意不露，下文方畧露此意耳。自「仲子，齊之世家也」以下，都是盡發此意，元無兩層話意也。○仲子蓋以伯夷之倫自居，而自以兄之祿、兄之室爲非伯夷所築、所樹者，不之食、不之居也。

「曰：『是鶃鶃之肉也。』」

一説是其兄譏之之言，一説是仲子因其兄之來，而覺其爲前日之饋者。看來前説爲長，若是他自説，又何用「鶃鶃」字？

○仲子辟兄離母，不知有何大故？只此便是不義了。

○夫以齊之世家，而其兄見有萬鍾之祿，於此而居，於此而食，孰有義於此者？乃避之於陵，以就妻食，果孰爲義，孰爲不義耶？且以此爲不義，則是必蚓而後可也，而終不能爲蚓，故曰：「充仲子之操，則蚓而後可也。」明不可爲蚓也。○仲子之義，適所以爲大不義，所謂「欲潔其身而亂大倫」之尤者也。

「以母則不食，以妻則食之」一條

以理評之，則食於母，猶爲義於妻也；居於兄之室，猶爲義於於陵也，故曰：「是尚爲能充其類也乎？」

○類是何類？仲子所操之類也。仲子所操之類謂何？以母之食、兄之室爲不義而不食、不居是也。妻之食、於陵之室，安知其爲義於母之食、兄之室哉！既不能義於母之食、兄之室，則是亦不義之類耳，故曰：「是尚爲能充其類也乎？」「若仲子者，蚓而後充其操者也。」明決無此理也。

○「若仲子者，蚓而後充其操者也」。即是上文「充仲子之操，則蚓而後可者」之意，言據仲子之志，則將求爲蚓，而實不能爲蚓也。明其非廉之正也。○朱子曰：「余隱之曰：『仲子之兄，非不友，孰使之避？仲子之母，非不慈，孰使之離？』愚謂即不慈不友，[1]亦無逃去之理。觀舜之爲法於天下者可知。」

○愚謂仲子處心真薄，他要得廉名，却彰其母兄之不義甚矣，況又是誣其母兄，何忍哉！○輔氏曰：「聖賢之道，充之則至於與天地同功。仲子之道，充之則至於丘蚓同操。是豈人理也哉？」○新安陳氏曰：「匡章以父爲重，故視妻子爲輕；仲子反視母兄爲輕，而於妻則反食。孟子取匡章而非仲子，有以也。」

重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之十一

[1]「即」，嘉靖本作「正」。

重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之十一

同安林希元訂正
太倉毛在重訂
固始吴同春校刻

離婁章句上

「孟子曰：『離婁之明。』」

蓋人皆有不忍人之心，非獨古者聖君賢相有是心，雖戰國之君臣亦有是心焉。但古之聖君賢相，則能以不忍人之心，行不忍人之政，如此章所謂「既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣」。若當時君臣，則雖有是心，而蔽於物欲，狃於功利，而不能師先王以行仁政，此治亂之所以分也。○蓋自開闢以來，所歷聖君賢相多矣，其所以爲生民計者悉矣，凡皆仁民之實政也。後之人亦不用有所作爲矣，但時有增損而已，所謂「文武之政，布在方策，其人存則其政舉」，其政舉則其治功成矣。夫何爲哉！不然，事不師古，徒弊精神而無益於天下之治矣。此孟子此章之意也。

此條離婁，至明者也；公輸子，至巧者也。使不以規矩而徒恃其明與巧，亦不能成方員。師曠，至聰者也，使不以六律而徒恃其聰，亦不能正五音。堯舜，至有道者也，使不以仁政而徒恃其有道，不能平治天下。此「道」字對上面「聰」、「明」、「巧」，當主「仁心」說。蓋「聰」、「明」即下文所謂「耳力」、「目力」者。「仁心」便是

「道」，此「道」字指「仁心」。

「師曠之聰，不以六律，不能正五音」

六律，六吕之法，每三分而損益，隔八位以相生。如不以八十一數之黄鍾，不能正夫音之宫；不以五十四數之林鍾，不能正夫音之徵。是宫也，徵也，必以黄鍾之律而後正。不以七十二數之太簇，不能正夫音之商；不以四十八數之南吕，不能正夫音之羽；不以六十四數之姑洗，不能正夫音之角。是商也，羽也，角也，必以太簇、南吕、姑洗之律而後正焉。由一鈞以往，旋相爲宫，而莫不皆然，然後五音始可得而正焉。○即古人審音不可無法度，明帝王治世不可無法度。

「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下」

堯舜之道，此「道」字指其藴蓄運用於一心者也。對仁政而言。○當時諸侯，若能行先王之政，只用《孟子》首篇「不違農時」一條，則民之養生喪死無憾矣；只用「五畝之宅」一條，則「老者衣帛食肉，黎民不饑不寒，然而不王者，未之有矣」。孟子所謂「先王之道」，正謂此也。○饒氏曰：「規矩、六律，當初皆是聖人做起，雖離婁、公輸、師曠亦不可無之，况庸匠庸工乎？不以仁政，雖聖人也不能平治天下，况後世乎？」

「今有仁心仁聞而民」止「道故也」

似只用言仁心，今却兼言仁聞者，有其實必有其名，有諸中必形諸外，故或兼言仁聞，或只言仁心，一理也。

「故曰『徒善不足以』」止「自行」

重在「徒善不足以爲政」，通章之意，是如此。○程子嘗言「爲政須要有綱紀文章」

至「不可缺」，❶引此以證「徒善不足以爲政」也。又曰：「必有《關雎》、《麟趾》」至「之法度」，此又證「徒法不能以自行」也。

綱紀文章，謹權審量，讀法平價。○朱子曰：「文章便是文飾那謹權審量，讀法平價之類耳。」

「《詩》云『不愆不忘，率由舊章』」止「之有也」

「不愆不忘」，一説「過差」是有心者，「遺忘」是無心者。愚謂既謂之過差，便不以有心之罪目之。蓋前人舊章，損益非一手，沿歷非一時，凡所當行者，皆周悉而無遺，且斟酌之已當。惟其斟酌之已當，故今遵之而不過差。惟其周悉而無遺，故今遵之而無遺忘。○「不愆不忘，丕顯哉！文王謨。丕承哉！武王烈。佑啓我後人，咸以正無缺」。「以正」，故後之人得以「不愆」；「無缺」，故後之人得以「不忘」。○「蓋遵先王之法，則天下國家可得而治矣，何過之有」？

「聖人既竭目力焉」

自此以上，皆言爲政者當行先王之政，此則承言先王正爲仁心不足以偏天下及後世，故制爲仁政以繼續之。下即承之而言，此爲政者所以當因之也。○聖人既竭目力、耳力，不可與公輸等相干，此皆以制器立法之聖人言。公輸、離婁所用之規矩，師曠所用之六律，皆出自聖人，非離婁、公輸、師曠能制規矩、六律也。然重在「心思」、「仁政」。○「繼之以規矩準繩」爲讀。「以爲方員平直」連下文「不可勝用也」爲句，不可「以爲方員平直」帶

❶「至」，嘉靖本作「止」。

上讀，此言「其用不窮」也。「以爲方員平直」是正言其用也，「不可勝用」是言其不窮也。○大注：「故制爲法度以繼續之，則其用不窮，而仁之所被者廣矣。」此「法度」字，該「規矩準繩」、「六律」、「不忍人之政」。「其用不窮」，貼一「不可勝用」。「仁之所被者廣」，專貼「仁覆天下」。○問：「在聖人本身，若竭心思而不用仁政，果亦能覆天下否？」曰：「分明說『堯舜之道，不以仁政，不能平治天下』了。先儒謂『聖人只若竭心思而不繼以仁政，則仁自聖人而始，亦自聖人而止』者，誤矣。」○師曠、離婁等，所用之規矩、六律，亦皆古聖人所制，如醫有神聖、工巧，聖人則神聖，離婁僅工巧耳。○聖人若只竭心思而不繼以仁政，則其所及者無幾，而所不及者多矣。此所謂無以偏天下及後世也。如古之良醫，有不用診脉，有不用古方，亦能起人之疾者。但所及不多，故須制成良方，及診治之法，乃能廣其仁術。○此「心思」亦着於迹，不是懸空之思，如「我欲仁，斯仁至」，亦有實事工夫。此對「耳力」、「目力」言，如我太祖不用大明律斷罪，亦自當，但天下後世之欲斷罪者多矣。

「故曰：『爲高必因丘陵。』」

鄒氏曰：❶「自首章至此，論以仁心、仁聞行先王之道。君臣俱在內，不可專指人君說，下面方分言君臣當各任其責。」

「上無道揆也」

「上」字與「下」字對。以君對臣，則君爲上而臣爲下，所謂「朝」與「工」也。以君

❶ 「鄒」，原作「鄭」，今據《孟子集注》改。

臣對民，則君臣皆爲上而民獨爲下，所謂「君子」與「小人」也。觀《集注》云「無道揆則朝不信道，而君子犯義」，是「朝」與「君子」，皆屬上也。「無法守，則工不信度，而小人犯刑」，是「工」與「小人」，皆屬下也。〇「上無道揆」，是謂上人之身，「下無法守」，亦指下人之身。此「下」字還是官吏主法之人，故曰「法守」。「朝」舉朝廷，「工」舉衙門。「君子」、「小人」，則以君子對小人分上下。君子不止君身，小人不止百官也，遞說下來矣。

〇「工不信度」，工，官也。此「官」字對「朝」字言，謂官所也，如今云衙門是也。賈誼云：「學者所學之宮也，謂學舍也。」李盱江曰：「如學官缺狀是也。」❶夫道主於朝，度主於官，彷彿如云「求名於朝，求利於市」相似。《書》曰：「無曠庶官，天工人其代之。」可見工即官，有其官舍，必有其官。〇「說君子小人，只是上面「上」「下」字，但「犯」字重。蓋「上無道揆」則道不信於朝，而君子於義有犯矣。

〇「工不信度」，則百官連在內在外偏布宇縣之間大小衙門，皆官也，民則悉隸於官矣。可見「下無法守」之「下」字，說得盡「朝不信道」，全主於君。但「君子犯義」似不得不兼卿、士、大夫之有位者。「小人犯刑」，自來經典中君子小人主位而言者，未有以官僚爲小人。若主德言，雖公侯亦有小人矣。此不論也。故以此「君子」字兼臣民，以此「小人」字專指民，爲其遞遞說下，不可太拘定分之則爲六者矣。如下文「上無禮，下無學」，又與此

❶「如」，原作「知」，今據嘉靖本改。

「上」「下」字不同。「上無禮」是謂君臣，「下無學」只是細民，故云：「上不知禮，則無以教民；下不知學，則易與爲亂。」如《大學》孝弟慈章之言仁讓與單言仁，及《章句》言善惡者，安得拘拘較其義哉！○「君子小人，以位而言也」。但凡握法之人，皆是君子，聽法之人，皆是小人。如《噬嗑》卦所謂「初、上无位，爲受刑之象，中四爻爲用刑之象」。今但有官者犯刑，則皆謂之犯人，而不以官論矣，亦小人也。○「上無道揆」，專指君身；「下無法守」，專指臣民，此不易之論。以朝對工，則朝爲上，工爲下；以君子對小人，則君子爲上，小人爲下。君子爲主法者，君臣皆是也；小人爲受法者，只是下民耳，故下云：「上無禮，下無學。」安可拘拘哉！○上專指君身，下兼臣民：工其臣也，小人其民也。君子亦兼君與臣言，遞爲上下，不拘拘也。朝則以君爲主。○朱子曰：「『上無道揆』則『下無法守』，雖有奉法守一官者，亦將不能用而去矣。『信道』、『信度』，信如『憑信』之信。此理只要人信得及，❶自然依那箇行，不敢踰越。惟其不信，所以妄作。如胥吏分明知得條法，只是冒法以爲姦，便是不信度也。」○一説：朝謂朝廷中，工謂百工衙門中人。○一説：上只指君身，下兼指臣民。○一疑官猶有位。○「上無道揆」以法制而言，「下無法守」以守法而言。「下無法守」，非果無法也，法爲上所奪，而不得行其法也。如某人當問某罪，法司擬了罪進奏，而朝旨饒

❶「及」，原作「乃」，今據《朱子語類》卷五十六改。

了。某人法得輕罪，法司定了罪，而朝旨加重之。故知「下無法守」，全因「上無道揆」，而此一條，全重在責其君。

○「道揆」主義理，「法守」主法律，「信道」、「信度」亦然。故「君子犯義」，雖法所不加，理則可咎也。「小人犯刑」，則入於吏議矣。承「法度」字來也。○出令者朝也，承朝令而致之民者官也。君子小人，則凡有位者皆君子，無位者皆小人也。「工不信度」，「度」乃上之人所畀付於百官者也。

○上之一身，既無道揆，則朝廷元雖有其道，而自不信道，而在位君子，皆以私滅公而犯義矣。下之臣民，既無法守，則庶官元雖各有其度，而自不信度，於是小人皆無所忌憚，犯刑憲如飲食矣。如此，庶得六者頗分明。○「上無道揆」，上之一身無道揆也。「朝不信道」，則舉朝綱皆不正矣。浸說得廣，❶由是，凡有位之人，無不犯義矣。○「下無法守」，在下之人，因「上無道揆」而不知所遵守也。「工不信度」，則凡各衙門事體俱無定準矣。漸說下來，由是，至於細民，亦莫不犯刑矣。

○惟上不以道揆，故其道不信於朝，❷於是君子皆違道而行而犯義矣。惟下無法度可守，則法度不信於庶官，於是小人皆冒法而爲而犯刑矣。❸六者相因，意思分明。○「不信道」者，知有道而不信道也。「不信度」者，知有法而不信法也。

❶「浸」，嘉靖本作「寖」。
❷「故」上，原衍「事」字，今據嘉靖本刪。
❸「刑」，原作「法」，今據嘉靖本改。

○「下無法守」，則度不信於官，而小人於刑有犯矣。不信道則犯義，不信度則犯刑，其目雖曰六者，究其實，則只是二者。下文云「上無禮，下無學」，即此之謂也。

○「犯刑」不必謂有人刑之，只是於刑有犯耳。當此之時，已不信度矣，安得一一刑之？但不依度行，便是犯法了。

○「上無道揆」、「朝不信道」、「君子犯義」，曰道，曰義，一也。自所犯言之，則曰義。○「下無法守」、「工不信度」、「小人犯刑」，曰法，曰度，曰刑，亦一也。自所犯言之，則曰刑。○上面「下」字兼臣民，下面「君子」字兼君臣。此説人多疑之，然百官分明是有位者，安得不以爲君子？

○六者，最重在「上無道揆」，正是「不仁在高位」。至於「下無法守」，則播惡於衆而喪亡無日矣。○此六句只是要起「國之所存，幸也」，言上下都糊做，無復紀綱矣，其何能國？

○惟「上無道揆」，故「下無法守」，此所謂「不仁而在高位，是播其惡於衆也」。雖平説六者，然却重在君身。蓋自「惟仁者」，以至「喪無日矣」，皆所以責其君。朱子曰：「其要只在於『仁者宜在高位』，所謂『正君而國定』。」

「故曰：『城郭不完。』」

此條重在「上無禮」。蓋由「上無禮」，故「下無學」，即是「不仁而在高位」之禍也。

○上不知禮，則無以教民，故下無學；下不知學，則易與爲亂，故賊民興。賊民猶云奸民，《語録》所謂「不好之人並起也」，不要説賊民者興。正如陳涉、吴廣、黄巢、朱温、楊么、李全之徒。蓋有此六者，則民志不固，國無所恃，此輩一起，土崩瓦裂而

事去矣。管子曰：「禮義廉恥，是爲四維。四維不張，國乃滅亡。」亦此意也。

「《詩》云：『天之方蹶，無然泄泄。』」

《詩・大雅・板》之篇，傳曰：「序以爲凡伯刺厲王之詩。」其小注朱子曰：「天之蹶動，而人當斂飭也。今乃弛緩而不以爲事，則是自絶於天矣。」《詩》注所謂「人」，考其上下文，亦以群臣言。

「事君無義，進退無禮」止「沓沓也」

此數者，在當時不以爲沓沓，在孟子以爲沓沓也。

「事君無義」，不能陳善閉邪也；「進退無禮」，但以奔走承順爲恭也。即是「泄泄」、「沓沓」之意。

○「事君無義」，「義」，事君之義也，如責難、陳善，以義正君者也。「進退無禮」，對「事君無義」言，是謂持身不正也，自待之卑者，其待君亦卑也，指奔走承順爲恭説。「言則非先王之道」，自家不由之，亦不望其君之由也。務要以下文來反證他，正是怠緩、説從之意。

○一説「事君無義」，就大體説；「進退無禮」，就動静説；「言則非先王之道」，就言語説，則主後説亦盡矣。○「進退無禮」有二説：一謂其去就之間不以禮，但知爵禄之爲重，雖不當進而亦進，雖當退而亦不退，則此進退，「進以禮，退以義」之進退也。如此者，豈敢望其能正君哉！一謂其動静之間不以禮，但見其磬跽曲拳，奔走承順而已，是乃進退之節者也。如此，又安敢望其正君哉！二説皆可。

「故曰：『責難於君，謂之恭。』」

「責難」且大概寬説箇規模，至「陳善」方

說出「仁政」云云，庶於遺辭無滯礙。○本文只是「恭」、「敬」，范氏注何緣添「大」字、「至」字？蓋「責難」乃謂之恭，則知奔走承順，特恭之小者耳，此則其恭之大者也。「陳善閉邪」乃謂之敬，則知徒爲容悦者，特敬之小耳，此則敬之至者也。○「責」是箇大規模，「陳善閉邪」是内面事項。「恭」字亦包了「敬」，朱子曰：「恭意思較闊大，敬意思較細密。」「責難」是先立箇大志，以帝王之道爲必可信，必可行。「陳善閉邪」即是做那「責難」底工夫。○「責難於君」謂以極等之事望其君，不當問其才智之高下，志趣之優劣也。若以其材智下志趣劣而低一着望之，便是謂「吾君不能」矣。○「陳善」以「閉邪」，蓋「閉邪」全靠「陳善」。君心既溺於邪了，我須有箇正當好事物，去替了他，方得他回，故朱子曰：「君心有邪，所當閉也。然不知所以閉之之道，而逆閉之，則動有矯拂之患，言不可得而入矣。故不爲之開陳善道，使之曉然知善道之所在，則所謂邪者，亦難乎閉之矣。孟子與時君論事多如此，其所謂敬王，豈虚語哉！」

○「責難」、「陳善」，究其實，是以仁心行仁政也。

「吾君不能，謂之賊」

「賊」字是活字。○謂吾君不能，正與責難、陳善者相反。

君臣各任其責。○即所謂「欲爲君，盡君道；欲爲臣，盡臣道」，如此，則上下交而治道成矣，此孟子之意也。

「六律五音説」

○六律。

黃鍾：復卦。陽氣鍾黃泉而出也。鍾者，踵也。律有形有色，五色莫盛於黃，故陽氣鍾於黃泉，孳萌萬物，爲六氣元也。位於子，十一月。

太簇：泰卦。太，大也；簇，湊也，言萬物隨於陽氣太簇而生也。位於寅，正月。

姑洗：夬卦。姑，故也。洗，鮮也。萬物去故就鮮，改柯易葉，莫不鮮明。位於辰，三月。

蕤賓：姤卦。言陽氣幼小，故蕤萎。陽不用之，故曰賓。位於午，五月。

夷則：否卦。夷，傷也；則，法也，言萬物始傷，被刑法也。位於申，七月。

無射：剥卦。射，終也，言萬物隨陽而終，當復隨陰而起，無有終已也。位於戌，九月。

六律之呂：

大呂：臨卦。呂，助也，謂陽氣方生，陰氣助其宣物。位於丑，十二月。

夾鍾：大壯卦。夾，孚甲，言萬物孚甲，種類分出也。又當陰陽相夾，則位於卯，二月。

仲呂：乾卦。言萬物盡旅而西行，只謂陽氣盛長，陰助成功也。位於巳，四月。

林鍾：遯卦。林，茂也，盛也，六月，陽氣茂盛，積於林野。又林，衆也，萬物成就，種類衆盛也。位於未，六月。

南呂：觀卦。南，任也，謂時物皆秀，有懷吐之象。八月初，物皆咸秀，懷吐之象。陰任陽功，助陽成功也。位於酉，八月。

應鍾：坤卦。應，和也，謂歲功皆和，陽功收而聚之也。又陽氣應不用事，陰雜陽氣閉塞，萬物作種也。位於亥，十月。

右皆趙氏悳注本，出《史記·律書》，亦有

異説處，不知何據。又曰：「律，法也，言陽氣與陰氣爲法。呂，助也，言陰氣助陽宣氣。總言之，陰陽皆稱律，故謂之十二律。」

《史記・律書》注：「《釋名》云：『律，述也，所以述陽氣也。』」此説似長。又曰：「古律用竹，又用玉，漢末以銅爲之。」

《律書》首云：「王者制事立法，物度範則，一稟於六律，六律爲萬事根本焉。其於兵械，又所重，故云望敵知吉凶。」注：《周禮》「太師執同律以聽軍聲，而詔其吉凶」是也。故《左傳》稱師曠「知南風之不競」，此類也。

「聞聲效勝負」。注：「凡敵陣之上，皆有氣色，氣强則聲强，聲强則其衆勁。律者，所以通氣，故知吉凶也，百王不易之道也。武王伐紂，吹律聽聲。」

黄鍾，長八寸七分一，宫。

大呂，長七寸四分三分一。

太簇，長七寸七分二，商。

夾鍾，長六寸一分三分一。

姑洗，長六寸七分四，羽。

仲呂，長五寸九分三分二，徵。

蕤賓，長五寸六分三分一。

林鍾，長五寸七分四，角。

夷則，長五寸四分三分二，商。

南呂，長四寸七分八，徵。

無射，長四寸四分三分二。

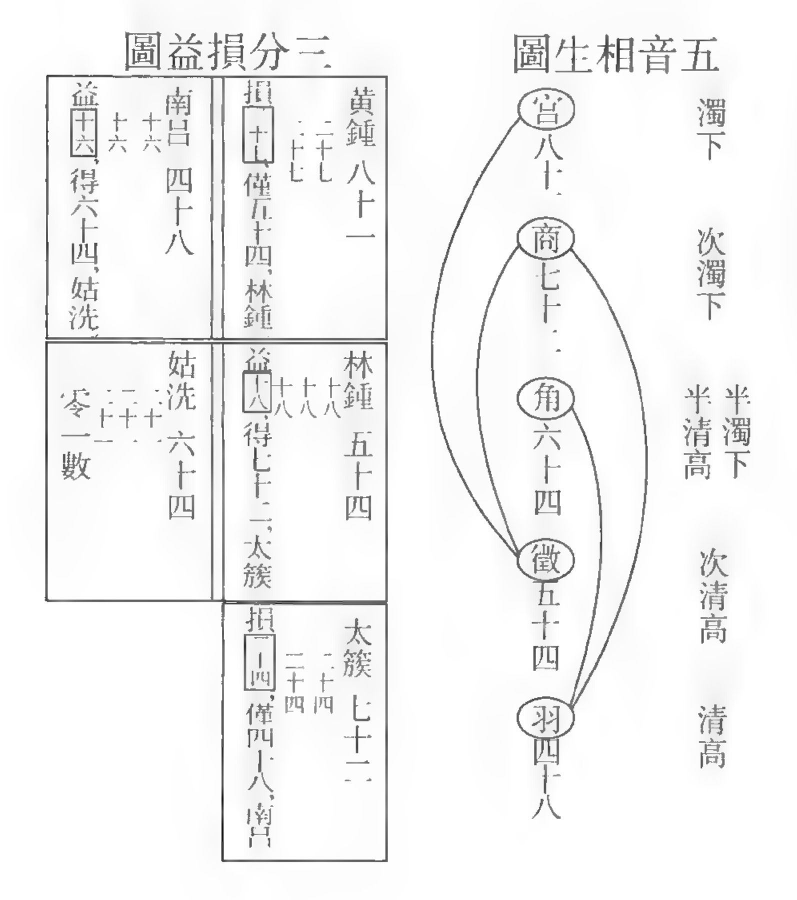
應鍾，長四寸二分三分二，羽。

《春秋傳》：「楚師伐鄭，師曠曰：『吾驟歌《北風》，又歌《南風》，南風不競，楚必無功。』」是吹律以觀楚之强弱。

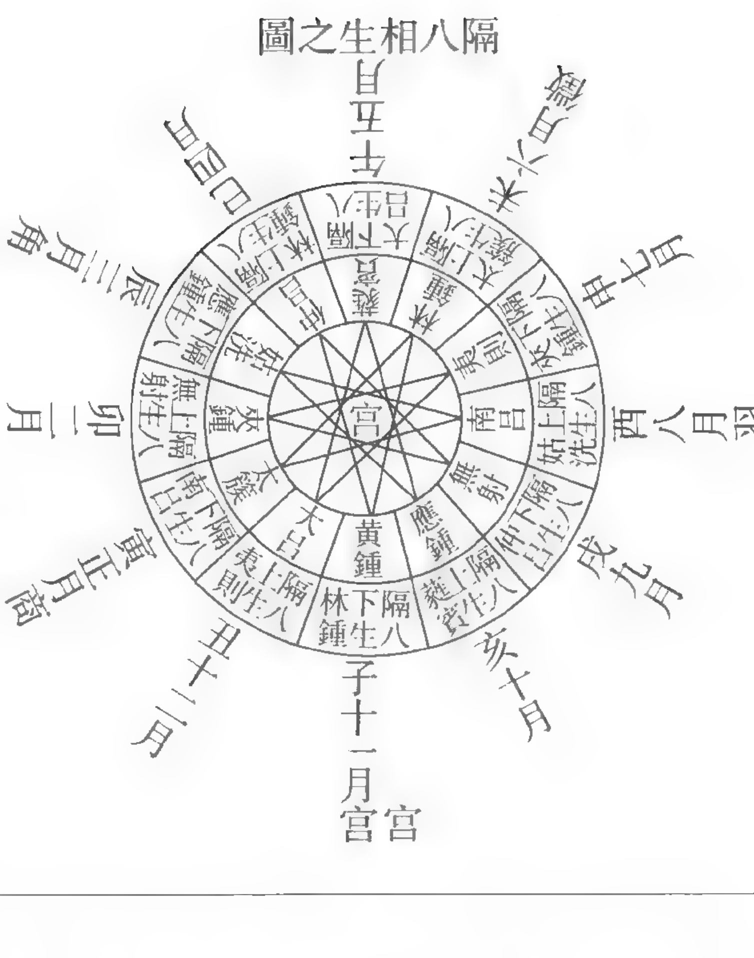
《大全》注：《前漢・律曆志》六十二律，黄帝之所作。「黄帝使伶倫自大夏之西、

崑崙之陰，取竹之嶰谷生其竅厚均者，斷兩節間而吹之，以爲黃鍾之宮。制十二筩以聽鳳之鳴，其雄鳴爲六，雌鳴爲六，此黃鍾之宮，而皆可以生之，是爲律本。」陽六爲律，陰六爲呂。律以統氣類物，呂以旅陽宣氣。只言六律者，陽統陰也。

○《書經》：「同律、度、量、衡。」傳曰：「律，謂十二律云云。凡十管皆徑三分有奇，空圍八分。而黃鍾之長九寸，大呂以下，律呂相間，以次而短，至應鍾而極焉。以之制樂而節聲音，則長者聲下，短者聲高；下者則重濁而舒遲，上者則輕清而剽疾。以之審度而度長短，則九十分黃鍾之長，一爲一分，而十分爲寸，十寸爲尺，十尺爲丈，十丈爲引。以之審量而量多少，則黃鍾之管，其容子穀、秬、黍中者，一千二百以爲龠，而十龠爲合，十合爲升，十升爲斗，十斗爲斛。以之平衡而權輕重，則黃鍾之龠所容，千二百黍，其重十二銖爲兩，龠則二十四銖爲兩，十六兩爲斤，十斤爲鈞，四鈞爲石。此黃鍾所以爲萬事根本也。諸侯之國，其有不一者，則審而同之可也。」



五音相生圖　三分損益圖



三分損益者，凡陽律三分其數而損一分，以下生陰，陰律三分其數而益一分，以上生陽。

如黃鍾之數八十一爲宮，三分其數，得二十七者凡三，損去一分二十七數，得五十四，合爲下生林鍾爲徵。

三分林鍾五十四數，得一十有八者凡三，又益一分一十八數，得七十二數，合爲上生太簇爲商。

三分太簇七十二數，得二十四者凡三，損去一分二十四數，得四十八數，合爲下生南呂爲羽。

三分南呂四十八數，得十六者凡三，而益一分十六數，得六十四數，合爲上生姑洗爲角。

姑洗六十四數，三分之得二十一者凡三而零一數，其一數每三分之，竟零一數而分不盡，數不行矣。此音所以止於五者。

隔八相生，如子爲黃鍾之宮，歷丑、寅、卯、辰、巳、午至未，而爲林鍾之徵也。

「旋相爲宮」，謂每律皆可以起宮也。

《尚書三解》曰：「大抵歌聲長而陽者爲

宮，以漸而清且短，則爲商、爲角、爲徵、爲羽，所謂『聲依永』也。既有長、短、清、濁，則以十二律和之，乃能成文而不亂。假令黄鍾爲宮，則太簇爲商，姑洗爲角，林鍾爲徵，南吕爲羽。蓋以三分損益，三分損一生某，益一生某，大略如此。隔八相生益所生之律在第八，損所生之律在第八。而得之，餘韻皆然。即《禮運》所謂『五聲、六律、十二管，旋相爲宮』，所謂『律和聲』也。」

五音，宮、商、角、徵、羽也。

程氏復心曰：「人聲亦有高下，聖人制五聲以括之，又制十二律以制五聲，五聲中，又各有高下，每聲又分十二等，所謂『律和聲』也。樂律自黄鍾至仲吕皆屬陽，自蕤賓至應鍾皆屬陰，此是一箇大陰陽。黄鍾爲陽，大吕爲陰，太簇爲陽，夾鍾爲陰，每一陽間一陰，又是一箇小陰陽。五陰始於宮，宮數四十八，以數之多少爲尊卑，故曰宮、商、角、徵、羽。」

吴氏徵曰：「五音最濁者爲宮，稍濁者爲商，微濁微清爲角，稍清者爲徵，最清者爲羽。十二管，長者聲濁，短者聲清，宮、商、角、徵、羽之高下，無定準。必以律管長短定之，每律之宮，各有宮、商、角、徵、羽而不相亂，則長短之度，不可以毫釐之差，然後其聲匀調。其聲匀調，施之八音皆然，而無相奪倫矣。」

○聲律之理。

朱子曰：「五聲之序，宮最大而沉濁，羽最細而輕清，商之大次宮，徵之細次羽，而角居四者之中焉。然世之論中聲者，不以角而以宮，何也？曰：『凡聲，陽也。自下而上，未及其半，則屬於陰而未暢，故不可用上，而及半，然後屬於陽而

和。故即其始而用之以爲宮，因其每變而益上，則爲商、爲角變徵、爲徵、爲羽、爲變宮，而皆以爲宮之用焉。是以宮之一聲，在五行爲土，在五常爲信，在五事爲思。蓋以其正當衆聲和與未和、用與未用、陰陽際合之中，所以爲盛。若角則雖當五聲之中，而非衆聲之合。且以七鈞論之，又有變徵以居焉，亦非五聲之所取正也。然自其聲之始和者推而上之，亦至於變宮而止焉。自是以上，則又過乎輕清而不可以爲宮。於是就其兩間而細分之，則其別又有十二。以其最大而沉濁者爲黄鍾，以其極細而輕清者爲應鍾。及其旋相爲宮，而上下相生，以當五聲二變之用，則宮聲常不越乎十二之中，而四聲者或時出於其外，以取諸律半聲之管，然後七鈞備一調成也。黄鍾之與餘律，其所以爲貴賤者，亦然。若諸半聲以上，則又過乎輕清之甚，而不可以爲樂矣。若黄鍾之宮，始之始中之中也。十律之宮，始之次而中小過也。應鍾之宮，始之終而中之已盡也。諸律半聲過乎輕清，始之外而中之上也。半聲之外，過乎輕清之甚，則又外之外上之上，而不可爲樂也。正如子時初四刻屬前日，正四刻屬後日，其兩日之間，即所謂始之始中之中也。然則聲自屬陰以下，亦當然有十二正變半律之地，以爲中聲之前段，如子時初四刻之爲者，但無聲氣之可記耳。由是論之，則審音之難，不在於聲而在於律，不在於宮而在於黄鍾。蓋不以十二律節之，則無以著夫五音之實，不得黄鍾之正，則十二律者，又無所管以爲本律之宮也。』」

宮聲八十一　商聲七十二

角聲六十四　徵聲五十四

羽聲四十八

按：黄鍾之數九九八十一，是爲五聲之本。三分損一，以下生徵。徵三分益一，以上生商。商三分損一，以下生羽。羽三分益一，以上生角。至角聲之數六十四，以三分之不盡一，算數不可行，此聲之數所以止於五也。或曰：此黄鍾一鈞五聲之數也，他律不然。曰：「置本律之實，以九九因之，三分損益以爲五聲，再以本律之實約之，則宮固八十一，商亦七十二，角亦六十四，徵亦五十四，羽亦四十八矣。」

變宮聲四十二。小分六。　變徵聲五十六。小分八。

按：五聲宮與商，商與角，徵與羽，相去各一律。至於角與徵，羽與宮，相去乃二律。相去一律則音節和，相去二律則音節遠。故角徵之間，近徵一聲，比徵少下，故謂之變徵。羽宮之間，近宮收一聲，少高於宮，故謂之變宮也。角聲之實六十有四，以三分之不盡一，算既不可行，當有以通之，聲之變者二，故置一，❶而兩三之得九，以九因角聲之六十有四，得五百七十六。三分損益，再生變徵、宮二聲。以九歸之，以從五聲之數，存其餘數以爲强弱。至變徵之數五百一十二，以三分之，又不盡二，算其數又不行，此變聲所以止於二也。變宮、變徵，宮不成宮，徵不成徵，古人謂之「和繆」，又曰：「所以濟五聲之不及也。」

❶「一」，嘉靖本作「之」。

按：十二律旋相爲宫，各有七聲，合八十四聲。宫聲十二，商聲十二，角聲十二，徵聲十二，羽聲十二，凡六十聲爲六十調。其變宫十二，在羽聲之後，宫聲之前，變徵十二，在角聲之後，徵聲之前，宫不成宫，徵不成徵，凡二十四聲不可爲調。黄鍾宫至夾鍾羽，並用黄鍾起調黄鍾畢曲。大吕宫至姑洗羽，並用大吕起調大吕畢曲。太簇宫至仲吕羽，並用太簇起調太簇畢曲。夾鍾宫至蕤賓羽，並用夾鍾起調夾鍾畢曲。姑洗宫至林鍾羽，並用姑洗起調姑洗畢曲。仲吕宫至夷則羽，並用仲吕起調仲吕畢曲。蕤賓宫至南吕羽，並用蕤賓起調蕤賓畢曲。林鍾宫至無射羽，並用林鍾起調林鍾畢曲。夷則宫至應鍾羽，並用夷則起調夷則畢曲。南吕宫至黄鍾羽，並用南吕起調南吕畢曲。無射宫至大吕羽，並用無射起調無射畢曲。應鍾宫至太簇羽，並用應鍾起調應鍾畢曲。是爲六十調。六十調，即十二律也。十二律，即一黄鍾也。黄鍾生十二律，十二律生五聲、二變。五聲各爲綱紀，以成六十調。六十調，皆黄鍾損益之變也。宫、商、角三十六調，老陽也。其徵、羽二十四調，老陰也。調成而陰陽備也。或曰：日辰之數，由天五地六錯綜而生；律吕之數，由黄鍾九寸損益而生，二者不同。至數之成，則日有六甲，辰有五子，爲六十日。律吕有六律、五聲，爲六十調。若合符節，何也？曰：「即上文之所謂『六調成而陰陽備也』」。夫理必有對待，數之自然也。以天五地六合陰與陽言之，則六甲五子究於六十，其三十六爲陽，二十四爲

陰。以黄鍾九寸紀陽不紀陰言之，則六律五聲究於六十，亦三十六爲陽，二十四爲陰。蓋一陽之中，又自有陰陽也。非知天地之化育者，不能與此。候氣之法：爲室三重，户閉塗釁，必固密布緹縵室中。以木爲按，每律各一按，内卑外高，從其方位，加律其上。以葭灰實其端，覆以緹素。按曆而候之，氣至則吹灰動素。不動爲氣和，大動爲君弱臣强專政之應，不動爲君嚴猛之應。其升降之數，在冬至則黄鍾九寸，升五分一釐三毫。大寒則大吕八寸三分七釐六毫，升三分七釐六毫。雨水則太簇八寸，升四分五釐一毫六絲。春分則夾鍾七寸四分三釐七毫三絲，升三分三釐七毫三絲。❶ 穀雨則姑洗七寸一分，升四分□□五毫四絲三忽。小滿則仲吕六寸五分八釐三毫四絲六忽，升二分□□三毫四絲六忽。夏至則蕤賓六寸二分八釐，升二分八釐。大暑則林鍾六寸，升三分三釐四毫。次暑則夷則五寸五分五釐五毫，升二分五釐五毫。秋分則南吕五寸三分，升三分□□四毫一絲。霜降則無射四寸八分八釐四毫八絲，升二分二釐四毫八絲。小雪則應鍾四寸六分六釐。」

按：陽生於復，陰生於姤，如環無端。今律吕之數，三分損益，終不復始，何也？曰：「陽之升，始於子。午雖陰生，而陽之升于上者未已，至亥，而後窮上反下。陰之升，始于午。子雖陽生，而陰之升于上者亦未已，至巳而後窮上反下。律於陰則不書，故終不復始也。是以升陽之數，自子至巳差强，在律爲尤强，在吕爲

❶「絲」，原作「系」，今據嘉靖本改。

少弱。自午至亥漸弱，在律爲尤弱，在呂爲差强。分數多寡，雖若不齊，然其絲分毫別，各有條理，此氣之所以飛灰，聲之所以中律也。」或曰：易以道陰陽，而律不書陰，何也？曰：「易者盡天下之變，善與惡無不備也。律者致中和之用，『止於至善』者也。以聲言之，大而至於雷霆，細而至於蠛蠓，無非聲也。易則無不備矣，律則寫其所謂黄鍾一聲而已矣。蓋雖有十二律六十調，然實一黄鍾也。是理也，在聲爲中聲，在氣爲中氣，在人則喜、怒、哀、樂未發與發而中節也。此聖人所以一天人贊化育之道也。」

《春秋傳》曰：「景王將鑄無射，鍾名，律中無射。伶州鳩曰：『王其以心疾死乎！』」言鍾聲之能感人也如此。愚謂鍾聲不和，有使王得心疾而死之理。以此推之，樂之和神人，易風俗，格鳥獸，信有之矣。

宮聲八十一分，所謂分者，以秬黍實律管中，取之《律呂新書·審度》第十一章，小注曰：「凡黍實於管中，則十三黍之一而滿一分，積九十分則千有二百黍矣。」故此九十分黍之數，與下章千二百黍之數，其實一也。

按《洪範皇極内篇》下曰「黄鍾之宮，度其長，以子穀秬黍中者九十枚度之，一爲一分，十分爲寸」云云。

不以八十一數之，黄鍾不能正夫音之宮，謂不得宮音之正也。不以五十四數之，林鍾不能正夫音之徵，謂不得爲徵之正也。亦如不以規而制員，則必不得其員；不以矩而制方，則必不得其方，一理也。以至音之商者，必以七十二數之，太簇而正焉。音之羽者，必以四十八數之，

南呂而正焉。音之角者，又必以六十四數之，姑洗而正焉。音之所以得其正者，以得律之數也。音之所以失其正者，以失律之數也。非但要各得其數，而又要各得其序。各得其數，孔子所謂「皦如」也。各得其序，孔子所謂「繹如」也。各得其數者，律之短長，而音之高下係焉。各得其序者，非但一均之宮內有其序，至其旋相爲宮者，亦以序也。卦數以偶，故八。律數以奇，故九。然無兩，造化安得有兩樣數哉！蓋卦雖終而復始，然大運今日一周，明日又一周，其一周雖同，而今日與明日之一周，則實有不同者，故曆家有歲差。是卦之偶者，未嘗無奇，而律之不循環者，亦無以異於卦之循環也。信無兩造化矣。

〇六律。

《月令》：「孟春之月，其音角，律中大簇，其數八。」注曰「五音，角爲木。單出曰聲，雜調曰音。調樂於春，以角爲主也。律者，候氣之管」云云。太簇，寅律，長八寸。陰陽之氣，距地面各有淺深，故律之長短如其數。律管入地，以葭灰實其端，其月氣至，則灰飛而管通，是氣之應也。「天三生木，地八成之」，其數八，成數也。

《月令》：「正月，其音角。四月，其音徵。中央土，其音宮。七月，其音商。十月，其音羽。」

《樂記》曰：「宮爲君，商爲臣，角爲民，徵爲事，羽爲物，五者不亂，則無惉滯之音矣。」

楊子雲曰：「聲生於日，律生於辰。」取法於五行十二辰之義也。「聲生於日」者，謂日有五，故聲亦有五。日謂甲己爲角，

乙庚爲商，丙辛爲徵，丁壬爲羽，戊癸爲宮。是五行合爲五音之聲，生於日也。

「律生於辰」者，十二律出於十二辰，子謂黄鍾之類是也。右見《通志畧》。音之有十二律，猶日之十二辰也。每音之内，有十二律以行之，而其音之清、濁、高、下，自然不相奪倫矣。猶每日之内，有十二辰以行之，而其日之晷、刻、度、數，自然無少差忒矣。

十二律以正五音，猶如今之律詩之法：平平仄仄仄平平，仄仄平平仄仄平。仄仄平平平仄仄，平平仄仄仄平平。彷彿當如此意。

〇十二律之節五音，有通十二律爲五音者，如黄鍾爲宮，則林鍾爲徵，太簇爲商，南吕爲羽，姑洗爲角，皆隔八相生也。若他律爲宮，亦然。十二箇五，則爲六十律矣。又有隨各律以爲五音者，如黄鍾之律自爲其宮，則夾鍾爲羽，仲吕爲徵，夷則爲角，無射爲商，此黄鍾之五聲也。亦如先天圖有八卦，又有八卦所生之八卦。

「孟子曰『規矩，方員之至也』」章

「規矩盡所以爲方員之理」，而凡爲方員者，必於是取則焉。「聖人盡所以爲人之道」，而凡欲盡人道者，必於是取則焉。取則之意，於下節方露出。〇「人倫説見前篇」，則知兼父子兄弟等言。下文獨言君臣者，新安以爲是宗主綱維彼四倫者。愚謂此章承上章主君臣言也，故下文「暴其民甚」云云，皆不及他四倫。

「欲爲君，盡君道」條

「欲爲君，盡君道」云云，是二句，不是四句。欲爲君而盡君道者，必法堯；欲爲

臣而盡臣道者，必法舜。不宜說：要爲君者，須盡君道；爲臣者，須盡臣道。爲君爲臣，豈都是隨人要底？「欲」字帶連著「盡字」讀，方是。○「不以舜之所以事堯事君」，是不以厥后爲可聖，所謂「吾君不能」者也，非不敬其君而何？「不以堯之所以治民者治民」，是不以斯民爲有恒性，封德彝所謂「三代以還，人漸澆訛，故秦任法律，漢雜伯道。蓋欲化而不能，豈能化而不欲也」，非賊民而何？○朱子曰：「堯所以治民，舜所以事君，觀二《典》大概可見。是事事做得盡。」愚今以二《典》考之，如「敬天勤民」、「舍己從人」，「不虐無告，不廢困窮」，以至「平章百姓」，「百姓昭明」，「協和萬邦，黎民於變時雍」，是堯之所以爲君而盡君道處。如舜膺帝堯敷治之責，則爲選用群賢，使益烈山澤，禹平水土，稷播百穀之類，皆所以亮天工也。以至「慎徽五典，五典克從」，「納于百揆，百揆時叙」，「賓于四門，四門穆穆」，而舜之於臣道，無有不盡者矣。○事君如舜，治民如堯，然後於君臣分内事始爲無虧。此所以爲人倫之至，而人所當學，亦人所能學也。此所以爲中庸之道也。《書》載堯、舜之事功，所以名之曰《堯典》、《舜典》者，正其所行皆常道也，又萬世常行而不可易也。故事君必如舜，治民必如堯，乃爲到頭也。○「賓于四門」者，蓋四門是四方之門。古者以賓禮親邦國，諸侯各以方至，而使主焉，故曰賓。穆穆，和之至也。○或曰：使爲君法堯，爲臣法舜，而未能至於堯、舜，是亦慢君賊民否？曰：「此是說立志當如此。如伊尹亦不能使太甲之爲

湯，周公亦不能使成王之爲文、武，況其他乎？但伊、周，其實是『以舜之所以事堯事君』者。至於君之不能盡如堯，則非在我者，我但當自盡耳。朱子嘗曰：『人臣但當以極等之事望其君。責以十分，只做二三分。只責以二三分，少間做不得一分矣。自責亦然。』愚謂：此《大學》教人，所以必欲其『止於至善』也。」❶○朱子曰：「上不敢愚其君，以爲不足與言仁義，是必『以舜之事堯事君』也。下不敢鄙夷其民，以爲不足以興教化，是必『以堯之所以治民治民』也。」

「孔子曰：『道二，仁與不仁而已矣。』」

孟子此言，意正在「出乎此則入乎彼」上，警人之深也，看大注「可不謹哉」。

「法堯舜則盡君臣之道而仁矣」云云，此是入孟子意，不是孔子意，孔子是泛説。今欲説此句書，亦宜依本文，先從孔子泛説，然後以孟子之意綴之，則既不離了孔子之詞，而亦不遺却孟子之意。

「暴其民甚」

上文兼言事君治民，此專主賊民者言，意歸責於當時之爲君者。然爲君者至此，則爲之臣者亦不得辭其責矣。若能「以舜之所以事堯者事君」，豈使其君至此？

○「名之曰幽、厲」，獨言幽、厲而不言桀、紂者，桀、紂非謚也。謚法周公始立，然雖無謚法，而惡名在天地間，又何減於惡謚？❷「雖孝子慈孫百世不能改也」。「百世」，言歷時之久也。○不可謂幽、厲，只是「不甚，則身危國削」者。○輔氏

❶「至」，原作「止」，今據《四書章句集注》改。

❷「減」，嘉靖本作「滅」。

曰：「以幽、厲視桀、紂，則幽、厲雖未至於『身弑國亡』，然死蒙惡謚，遺臭後來。」按：幽、厲還是「暴其民甚」者，如何説未至於身死國亡？《通鑑》云：「厲王暴虐無道，萬民弗忍，相與畔，襲王。王出奔彘，不敢歸，竟崩于彘。其不及弑，幸免耳。其太子静，宣王也。幽王，宣王子，無道又甚，犬戎殺之於驪山下，宗周遂亡，而平王東遷矣。」此非「身弑國亡」而謂何？下章言「失天下以不仁」，則幽、厲俱在失天下之列明矣。○古人謚法最公，後世亡國之君，皆得美謚，公義廢矣。○或曰：《春秋》爲親者諱，爲尊者諱，而孟子顯言幽、厲之惡，則非當時諸侯不知有周，孟子亦不知有周矣。曰：「幽、厲之謚，出於當時，臣子獨不爲尊者諱乎？此公論之在人，所以不可廢也。况是時天命已改周矣，聖賢亦何嘗有厚薄於其間也？」○「身危國削」、「身弑國亡」及惡謚不可改，皆不仁之禍也。「必至於此」，「此」字專指惡謚。○厲王，宣王之父。幽王，宣王之子。愚嘗謂：無憂者，其惟文王乎？以王季爲父，以武王爲子；有憂者，其惟宣王乎？以厲王爲父，以幽王爲子。「名之曰幽、厲」云云者，言不但「身弑國亡」、「身危國削」而已，其身後又有如是之穢名，萬古不滅也。

「孟子曰：『三代之得天下也以仁。』」

「此承上章之意而推言之」。「推言」謂自「得天下」推至「士庶人」也。通一章言，不可專指第三條。○「三代之得天下以仁」一句，此以已然之迹言之，故注曰：「禹、湯、文、武云云，不仁失之。」○「地平天成，六府三事允治，萬世永賴」，此禹之

仁也。故曆數在躬，終陟元后矣。〇「不邇聲色，不殖貨利云云。克寬克仁，彰信兆民」，此湯之仁也。故「天監厥德，用集大命，撫綏萬方」矣。〇「發政施仁」，「懷保小民」者，文王也。「救民水火」，「則取于殘」者，武王也。故「得志行乎中國」，「一戎衣而有天下矣」。

〇「三代之得天下」二句，主有天下者言也。然非惟天下之得失係於仁不仁，國之所以廢興存亡者，亦然。亦非諸侯之國爲然，自天子以至庶人皆然也。「天子不仁，不保四海云云，不保四體」，皆必至死亡也。〇興，盛也，不止於存。廢，衰也，未至於亡。〇注「言必死亡」，不得其正死也。「亡」字該「四海」、「社稷」、「宗廟」等。❶ 〇新安陳氏曰：「非特不保四體爲死亡也。」

「今惡死亡而樂不仁」

夫死亡，人皆知惡之，不知所以致此死亡者，由不仁也。「今惡死亡而樂不仁」，是猶惡醉而强酒」也。然則如惡之，莫如爲仁者。

「孟子曰：『愛人不親，反其仁。』」

愛人、禮人、治人，此三端，似亦說得盡了。愛人，其所親者也；禮人，其所敬者也；治人，其所以統蒞者也。身之所接，只有此三類耳。然此以所接之人言，則盡矣。若以事物言，則未盡也。故下文又曰「行有不得，皆反求諸己」，而朱注曰「如此，則自治益詳」，而小注又曰「不止上文三自反而已」。又下條大注曰：「『不得』，謂不得其所欲，如『不親』、『不

❶「宗廟」，原作「宇宙」，今據嘉靖本、四庫本改。

治』、『不答』是也。」「如」之一字可見。不止是上文三自反，至於下句云「反求諸己」，謂「反其仁」、「反其智」、「反其敬」也，則承上文「如『不親』、『不治』、『不答』」說去，❶非是上句下「如」字，下句又就指此三者。凡一事一物，處之有不得所願處，皆宜自反，豈但處人而已哉！○始，即元也。終，謂貞也。是下句皆以「謂」字承之，但「即」字與「如」字絶異矣。

「其身正，而天下歸之」

「『天下歸之』，極言其效也」。「天下」字說得廣，不但一方、一國之人我親、我治、我答而已，天下則盡乎人也。意思是如此。

「《詩》曰：『永言配命，自求多福。』」

此「命」字以理言。○輔氏曰：「爲治本乎自反，多福本乎自求，亦太紐捏。❷蓋能自反而天下歸之，此便是『永言配命』而『自求多福』也。引《詩》以詠贊之耳。」○饒氏曰：「『永言配命』是常思量要合理，永是無間斷之意。大注『亦承上章而言』，見當自反而仁也。仁則自無死亡之患。」新安曰：「承上章，因言仁而及智與禮也。」此說不得其大旨，不必從。○朱子曰「亦承上章而言」，是主爲人上者，故曰「其身正，而天下歸之」，所謂「如惡之，莫如爲仁」也。

「孟子曰：『人有恒言，皆曰天下、國、家。』」

天下之本在國，國之本在家，此是恒言中自有之次序。但常人只知其言，而不知其序。孟子乃推而言之，以見其道之有

❶「也則」，嘉靖本作「是也」。
❷「紐」，原作「細」，今據四庫本改。

序如是。天下之本在國，故言天下而即繼以國也；國之本在家，故言國又必繼以家也。然則「天下、國、家」云者，豈偶然而已哉！而家之本又在身，此又常言之所未及也。重在此末句，故注曰：「此亦承上章而推言之。《大學》所謂『自天子至於庶人，一是皆以脩身爲本』，爲是故也。」注兩箇「推言之」不同：前一箇「推言」，只謂「天下之本在國」二句。後一箇「推言」，則通指此章，連「家之本在身」也。以其自天下而國，自國而家，自家而身，故曰「推言」也。〇「天下之本在國」章，於「家之本在身」下，要「入身正則家齊」，然不但家以之齊，國亦以之而治，天下亦以之而平，方得孟子之意，故《集注》曰：「《大學》所謂『自天子至於庶人，一是皆以脩身爲本』，爲是故也。」此意不可忽。〇新刊《集注》只有前面一「推言」，後面只云「此亦承上章而言之」，據上下章，則後面只用單言之爲是，且於理亦爲長。

「孟子曰：『爲政不難。』」章

〇「爲政不難」，蓋當時諸侯，皆以德教之不能廣被爲患，而不知其本之不脩故也。故孟子云欲德教之徧及於天下，自不難也，其本在正其身，以不得罪於世臣、大家，則舉國慕之，天下亦慕之，而德教自然無遠弗届矣。爲政果何難哉！尋常讀者，皆不知「爲政不難」一句從何而發，蓋下文自相應也。〇北齊高澄，嘗恨西魏不肯聽服其令，想戰國之君，亦嘗患隣國之阻聲教，而不知此自不難，只在自脩其身，使近之巨室心服，則舉國皆服已，而天下皆服矣。孰有阻其聲教者哉？

此孟子立言之意也。○或曰：爲政必欲得巨室之慕，亦有不能如人意者。以孔子爲政於魯，而孟氏不肯墮城，季氏亦不肯墮費，聖人且奈何哉！曰：「夾谷之會，孔子一行相事，❶而齊人遂歸鄆、汶陽、龜陰之田以謝過，其功化可想也。及以制墮三家，叔孫遂率先墮郈，季氏亦將墮費，其勢已如火之燃矣。奈公山不狃以費畔，然卒墮費。惟孟氏爲公斂處父所惑，遂阻其事。此則氣數與人事相參差，孟子所謂『非人之所能爲』者也。」○「巨室，世臣大家也」。饒氏曰：「世臣，非一代之臣。大家，是貴宦之家。是兩項。」○「得罪，謂身不正而取怨怒也」。非曲法以奉之也。

「麥丘邑人三祝」。一曰：「使主君甚壽，金玉是賤，人爲寶。」二曰：「祝主君使主君無羞學，無惡下問賢者，在傍諫者得人。」三曰：「使主君無得罪於群臣百姓。」○「不得罪於巨室」，全在脩身上，故解「得罪」云「身不正而取怨怒也」。又末云：「此亦承上章而言。蓋君子不患人心之不服云云，裴度所謂『韓洪輿疾討賊』。」○此爲諫用皇甫鎛發，以聚斂進拜平章，領度支，至雖市道皆嗤之。度與崔群以聞，不聽。度表罷政事云云。且言天下安危，係朝廷，朝廷輕重，在宰相云云。○「力」字與「處置得宜」字相反，此正「朝廷輕重在宰相」意。○「韓洪輿疾討賊」。本名韓弘，避憲宗諱，改爲洪。憲宗用兵淮西，拜淮西諸軍行營都統，使扞兩河，而令李光顏、烏重徹擊賊。弘不

❶「行」，嘉靖本作「時」。

親屯，遣子公武領兵二千屬光顔，蓋疾也。吳元濟既平，以功加兼侍中，封許國公。入朝，再拜司徒中書令。以足疾，命中人掖拜，因願留京師，帝從之。初弘爲都統，亦欲倚賊自重，不願淮西速平。時光顔戰最力，弘欲結之。舉大梁城，索得美婦人，容色絶世，遣使遺之光顔，乃大饗將士云云。即席厚贈使者，并妓返之，誓不與逆賊同戴日月。按：此則弘有一心者，故裴度云云。但「輿疾討賊」事，語出皇甫鏄，而《本傳》不載，尚未有以稽其實。承宗斂手削地。○王承宗，邊鎮王士真之子。拒命，以常山叛。朝廷厭兵，布衣栢耆杖策詣淮西行營，謁裴度。且言願得天子一節馳入，鎮可掉舌下之。度爲言，乃以左拾遺往。既至，以大義動，承宗泣下，乃請獻德、棣二州，以二子入質，上從之。

「處置得宜」，大抵泛指朝廷事體，及將相得人，不必就承宗削地、韓洪輿疾事實上討。○注「正此類也」，言其意類相似，不得入本題説。程氏復心曰：「裴度亦非謂以係戀之私恩養其家也，行大中至正之道，可殺則殺，可生則生，殺之而彼自不怨，利之而彼自不庸，可也。」

○孟子之學，固出於子思，然以「愛人不親反其仁」、「天下之本在國」、「爲政不難」章看之，益見其學出於子思，宛然孔子模範也。當戰國時，而其學術之純乎正大如此，所謂「求觀聖人之道，必自孟子始」，豈虚語哉！

「孟子曰『天下有道』」章

其「小德」者，即「小賢」也。其「大德」者，即「大賢」也。「德」字兼才。饒氏謂賢兼

才德，未必然也。朱子注，只是「德」字。「既云『小德役大德』，又必云『小賢役大賢』者」？曰：「先提出『德』字，對『力』言也。繼又言賢者，見所以爲小賢、大賢者，正以德之大小得名也。孟子意，重在『小役大』上，爲當時言也，故繼以齊景公女吳，而及『師文王』之説。」

「是絶物也」

「物，猶人也」。小注：「是與物睽絶也。」

○「是絶物也」，言必及於禍也。夫人不能高飛遠走，不在人間也，而絶物乎？

○一説：「絶物」是「絶地」、「絶域」之「絶」。今俗罵愚騃不通者云「死木頭」，亦「絶物」之意也。李克用曰「韓建是天下癡物」，語意相類。○「涕出而女於吳」。女，去聲，《正韻》：尼據切。

「今也小國師大國，而恥受命焉」條

景公不能受命於大國，是猶畏天而保其國者。「今也小國師大國」，「不脩德以自强，其般樂怠傲」云云。此段要説「胡可得哉」意。○「先師」不是已亡之稱，後世所謂「釋奠于先聖、先師」者，則皆是已亡者之稱，所謂「先生、先輩」之「先」，故得親受其命。或曰：今之學者，獨不受命於孔孟乎？曰：「不然也。孟子分明云：『是猶弟子而恥受命於先師也。』對弟子言，安得謂是指亡者？」

「如恥之，莫若師文王」

師文王，只是脩德行仁，即下文所謂「國君好仁」者。本注云：「文王之政，布在云云，謂『師文王』也。」

○「師文王」而爲政於天下，則向之「小役大」者，今轉而「小德役大德」矣，所謂「大國反爲吾役」者，蓋德至，力亦隨之矣，文

王是也。

○「齊景公曰『既不能令』」一節，是「順天者存」事。「今也小國師大國」一節，是「逆天者亡」事，故《集注》「云云，不可得也」，言必不免於爲人役，否則，必有危亡之禍。

程子曰：「『五年』、『七年』，聖人度其時則可矣。」此聖人，概指孟子。又曰：「然凡此類學者，皆當思其作爲如何，乃有益耳。」不是説聖人只度其時，學者不可全泥於時，更當思其作爲。蓋程子之説，謂五年、七年，在聖人度其時固可矣，然凡此類，學者當思其作爲，如何便得五年、七年而爲政於天下，乃有益。若不思其作爲，而但據孟子云「師文王」，便五年、七年王天下，亦何益？是亦矮人觀場耳。須是看「師文王」是如何樣設施，始得。○《文王》之詩，周公追述文王之德，明周家所以受命而代商者，皆由於此，以戒成王。

「《詩》曰『商之孫子』」條

《詩》曰「商之孫子」至「天命靡常」，此言商之孫子，皆爲周之諸侯也。「殷士膚敏，祼將于京」，此兩句言商孫子之臣，亦皆爲周之臣，而助祭於周京也。本注下「是以」二字，蓋承「天命靡常」言，不必言商孫子臣周，故殷士亦臣周也。○「侯于」之「侯」，維也，語助也。○「上帝既命，侯于周服」。或曰：武王克商，乃有天下，今此詩及孟子之言，皆歸於文王，何也？曰：「周有天下，雖武王之功所成，實文王之德所致也，故此詩首章之傳即曰『周公追述文王之德，明周家所以受命而代商者，皆由於此，以戒成王』云云。

孟子引此，正以見文王之爲可師也。」○《詩傳》：諸侯之大夫，入天子之國曰某士。膚，《詩傳》解作美也，此謂之大，蓋言才行之不凡，亦美也。○「裸將于京」，言執灌鬯以助祭于周家也。以秬米爲酒，將用，則和以鬱金香草。❶秬，黑黍也。將，此釋「助也」，《詩》作「行也」，謂「酌而送之」也。亦一理也。

「仁不可爲衆也」

朱子曰：「兄賢，難做他弟；弟賢，難做他兄。仁者無敵，難做衆去抵當他。」

「夫國君好仁，天下無敵」

只做孔子説，「好仁」便是「師文王」。「天下無敵」即上文「必爲政於天下」處。或曰：孔子尊周，平時未嘗有此立言。曰：「據《詩》『天命靡常』言之，何傷？下文『今也』字面，方是孟子説當時，故此條《集注》曰：孟子引此詩及孔云云之事。」

○孟子一則曰「是猶惡醉而强酒」，二則曰「是猶惡濕而居下」，三則曰「是猶執熱而不以濯」，其言之也切，其説之也詳矣，如七國之君無足與有爲何。○自此以下，《集注》皆言「脩德」，至章末，又兼「行仁」言。蓋自君身而言，則曰「脩德」；自其及人而言，則曰「行仁」。其實孟子所謂「脩德」即是「行仁」也，故又曰：「如恥之，莫如爲仁。」又曰：「國君好仁，天下無敵。」

「不仁者，可與言哉」章

○「不仁者，可與言哉」！吾固以爲危，彼固以爲安；吾固以爲災，彼固以爲利；吾固以爲必亡，彼固以爲不亡。其不可與言如此，宜其災害並至，不旋踵而敗亡

❶「香草」，原作「草香」，今據嘉靖本改。

矣。若使不仁而可與言，則必幡然自改其所爲之不善，而知所以立政安民矣。其何亡國敗家之有？ ○「『安其危，利其菑，樂其所以亡』者，如何分別」？ 曰：「有禮則安，無禮則危。今或持身不謹，婦子嘻嘻之類，危也，而不知其爲危，是『安其危』矣。和氣致祥，乖氣致灾。今或上下昏亂，大失物情之類，❶菑也，而不知其爲菑，是『利其菑』矣。有德者昌，無德者亡。今或滅德崇邪、凶暴淫虐之類，此所以致亡者也，而不知其能致亡焉，是『樂其所以亡』矣。大概『安其危』必『利其菑』，亦『必樂其所以亡』者，蓋方以類聚，必然之理也。」○或曰：政刑不脩，人民不恤，危之道也，而乃安之；饑饉荐臻，老弱轉徙，國之灾也，而乃利之；至於凶暴淫虐，人心離散亡，在旦夕矣，而乃樂之。此説亦近是。但「饑饉荐臻，老弱轉徙」，不仁者雖不知以爲憂，亦必不至以爲利也。即此以例上下所云，似皆失其旨矣。蓋孟子之意，謂不仁者所爲，如「般樂怠敖」之類，實危道也。彼乃不知其爲危，而反以爲安，蓋以其便於己故也。如「流連荒亡」之類，實所以爲灾也，彼乃不知其爲灾，而反以爲利，蓋以其未爲害也。如「凶暴淫虐」之類，❷實所以自取其亡也，乃不知其能亡，而樂之不改焉。昔之人君，亦有一日不殺人則慘然不樂者，是真「樂其所以亡」也。○「安其危而利其灾，樂其所以亡」者，爲其言難入也。「不仁而可與言」，則幡然改圖矣，

❶「大」，嘉靖本作「人」。
❷「類」，原作「暴」，今據嘉靖本、四庫本改。

何亡國敗家之有？

○「安其危」，如「興甲兵，危士臣，搆怨於諸侯」，此危道也，而齊宣安爲之。所以然者，欲誘之也。是所謂「私欲固蔽，失其本心」也。「利其灾」者，如梁惠王「狗彘食人食而不知檢，塗有餓莩而不知發」，徒知刃之殺人而不知操刃者之殺人。蓋灾自己降也，非「私欲固蔽，失其本心」乎？又「以土地之故，糜爛其民而戰之，大敗」，至「驅其所愛子弟以殉之」，故曰「東敗於齊，長子死焉。西喪地於秦七百里，南辱於楚」，其去亡也，一間耳。此豈非「凶暴淫虐」所以致亡之道乎？曰「淫虐」，是「禍淫」之「淫」，凡已甚之惡，皆是，不專謂淫於色也。○「安其危，利其灾」，正是聞言不信處。○灾，害也，非指水旱兵革之類，但所爲之可致禍者即是。○「樂其所以亡」者，尤甚於「安其危，利其灾」者。

危猶輕於灾，灾猶輕於亡，此當看「安」、「利」、「樂」三字，見得果是「不可與言」。所以然者，「私欲固蔽，失其本心」而至此也。此是三件，饒氏云：「要在看『樂其所以亡』一句。」大段未是，朱子未嘗特解此句。○真氏曰：「祖伊嘗諫紂矣，召穆公嘗諫厲王矣，而二君不聽者，蓋其心既不仁，故云云。夫人君孰不欲安存而惡死亡，而其反皆如此云云。」○愚謂「不仁者」「安其危，利其灾，樂其所以亡」者，此正是所謂「以不仁，故不智」者。本注云：「不存，則無以辨存亡之著。」

「滄浪之水清兮」條

「滄浪，水名」。只是一水，非滄自滄，浪自浪也。武當縣有滄浪門，其水曰滄浪

水。○「自取之也」下數段，俱是此一意。然「自取之也」句外，便含有「如恥之，莫若如爲仁」、「反求諸己而已矣」之意。死亡固是自取，大則以王，亦由自致也。

「夫人必自侮」條

此以下，孟子之言也。○「家必自毀」，「毀」謂破敗，非詆訾也。

「太甲曰『天作孽，猶可違』」條

其實是如此。如水火、盗賊之災，不以其道得之者，人還見憐，身還有措。若自家奸盗詐僞成底，此身就無脱計，刑憲終莫之逃矣。「此章言心存則有以審夫得失之機，不存則無以辨於存亡之著」。「得失」對「存亡」言，「幾」字對「著」字言。心存者，但於事理得失之微處，便能審之。其心亡者，雖於存亡之迹已昭然者，猶不能分辨之也。曰「審」、曰「辨」二字，亦不可易置。

「孟子曰『桀紂之失天下也』」章

「桀紂之失天下也，失其民也」，「失衆則失國」矣。「失其民者，失其心也」。心不悦服，則離叛而去矣。「得天下有道，得其民，斯得天下矣」，「有人此有土」也。「得其民有道，得其心，斯得民矣」。其心既悦服於我，則自歸於我矣。「得其心有道」，民心有所欲，則爲聚之；民心有所惡，則勿施焉。「失其民也」，謂民不歸之而叛去也。「失其心也」，謂所爲不合民心，而民心離也。

「失其民也，失其心也」。要説得兩樣。「失民」，謂無民，民皆離叛而去也。所以去已者，以我之先失其心也。○「得天下有道」，亦泛論之。○「所欲與之聚之」，注云：「民之所欲，皆爲致之，如聚斂

然。」要看本注皆未及「聚斂」字，非愛民之深者，鮮能至此。蓋凡民之所欲，無一不爲之致也，此乃所謂聚者。若一件、兩件，未足爲聚，故注引晁錯云云，而必曰：「此類之謂也。」「此類」是更多，如「舉直錯諸枉」、「好禮」、「好義」、「好信」之類。○「所惡勿施爾也」，「爾也」二字，都是語辭，如云「焉乎」，如云「焉爾矣」，又云「則亦無有乎爾」，皆語辭也。

「民之歸仁也」一條

「民之歸仁也」一句，内已有「以其所欲之在乎此」之意，下二句特以喻之耳，方見所欲在此之意明白。○「民之歸仁也」，所欲與聚，所惡勿施，所謂仁也。「猶水之就下，獸之走壙」，着此譬喻，方見得「所欲之在乎此」，意思分明。

○「民之歸仁也」，過文當云：夫所欲與聚，所惡勿施者，民之所欲在此也。民之所欲在，此則自歸乎此矣。

「故爲淵敺魚者，獺也」

承上文言我行仁而爲民所歸，彼之不仁，皆是爲我敺民來歸者也。

○「獸之走壙」過「故爲淵敺魚者，獺也」一節，當云：夫民之所欲在此，而其所惡實在彼，則安得不去彼而歸此哉！故「爲淵敺魚」云云。○「民之歸仁也，猶水之就下」與「故爲淵敺魚者，獺也」，只是一項事。蓋撫我則后，虐我則讎，離乎彼則屬乎此也。故下文繼之曰：「今天下之君有好仁者，則諸侯皆爲之敺矣。雖欲無王，不可得已。」豈不只是一項事？上一條是仁而得民、得天下，此一條是不仁而失民、失天下，至下段「今天下之君有好仁者，則諸侯皆爲之敺矣」云云得

已」，亦一是仁而得民、得天下者，一是不仁而失民、失天下者。蓋撫我則后，虐我則讎，是固勢之不容兩全者也。離乎此即屬乎彼。本注言：「民之所以去此，以其所欲在彼，而所惡者在此也。」❶所謂彼是有所欲與聚，❷所惡勿施者，即上文注謂「此」者也。此兩「此」字與上文注兩「此」字，全不同。○此以上皆泛論，至下文方說入時事。

「今天下之君有好仁者」一條

民心離乎彼即屬乎此，有所屬，生於有所離也。但戰國之時，七國之民多是離心者，而無一人能行仁政以收之爾，故孟子扼腕嘆息曰：「今天下之君有好仁者，則諸侯皆爲之敺矣。」又曰「今天下之人牧，未有不嗜殺人者」云云。○南軒曰：「非利人之爲己敺也，特言其理之必然耳。」○又曰：「季世之君，肆於民上，訑訑然自以爲安，而不知其爲人敺，哀哉！」

「今之欲王者」一條

此是孟子爲時君謀，言當急於改圖也。不然，無及矣。《易》曰：「盱豫悔。遲有悔。」此之謂也。

○「今天下之君有好仁者」，謂所欲與聚，所惡勿施也。過「今之欲王者」，言今諸侯所失於前者則既多矣，「猶七年之病」云。○胡氏曰：「三年之艾，不能畜之於平日，而自今畜之，猶可也。是故爲仁者，平日既無積久之功，今日不可無必爲之志。」○「苟爲不畜，終身不得」，專主艾言。「苟不志於仁」，直說人君。下文言

❶「惡者」，四庫本及《孟子集注》作「畏」。

❷「有」，四庫本無。

「今之所爲，其何能善」者，正指「不志於仁」者言。「憂辱死亡」即「載胥及溺」而不善者也。○「今之欲王者」一條，猶是惓惓之餘意。

○自篇首至「桀紂之失天下也」章，皆所以責夫治人者。自「自暴」至「居下位」章，皆所以責夫自治者。

「孟子曰『自暴者，不可與有言也』」章

自暴、自棄，兼氣習言，故引程子云「人苟以善」云云。○朱子曰：「自暴，剛惡所爲；自棄，柔惡所爲。」○「『言非禮義，吾身不能居仁由義』。自暴言禮義，自棄言仁義，何歟」？曰：「禮義字面淺，仁義字意深。且全自暴者，與言禮義亦不入。自棄者，猶稍信禮義，但於居仁由義，則無必爲之志，而自諉曰『不能耳』。然均之爲下愚之歸也。」

「曠安宅而弗居」條

「曠安宅而弗居」云云，兼「自暴」、「自棄」，不可依饒氏說。

此總注所謂「道本固有」者，所以見得「自暴」、「自棄」之爲可哀。朱子曰：「曠其安宅，則必放僻邪侈，而安其所不可安之居矣。舍其正路，則必行險僥倖，而由其所不可由之路矣。安宅、正路人皆有之，而乃『自暴』、『自棄』以至於此，是可哀也。」

「道在邇，而求諸遠」章

此章論道術也。蓋當時處士橫議，所謂人挾一推鑿，❶家築一宮墻。墨氏之徒則曰：「但使人人視親踈爲一體，則天下平矣。」楊氏之徒則曰：「但使人人惟求己之是非，而不較人之得失，則天下平矣。」

❶ 「推」，疑爲「椎」之誤。

孫吴之徒則曰：「行吾之智，❶自足以平天下。」申商之徒則曰：「行吾之法，自足以平天下。」故孟子以爲此皆亂天下者也，惡能治天下！

○夫道本在邇，人自求諸遠耳。事本在易，人自求諸難耳。何爲其然哉！但人各親其親，各長其長，不求諸遠而求諸近，不求諸難而求諸易，則天下自平矣。又何必求之遠且難哉！《大學》傳之十章，首節正是此理，其師友淵源可見。

○「人人親其親、長其長而天下平」，所謂欲使人人親親長長者，其底藴便是「五畝之宅」、「百畝之田」、「謹庠序之教」一段。「天下可運於掌」，豈不信哉！孟子所以其曰：「天欲平治天下，當今之世，舍我其誰歟！」其抱負正在此。但以枉己不能直人，故不苟合以求售耳。

○「道在邇而求諸遠」章，孟子所責不在天下之人，乃在爲天下之人及思以道術易天下者也。此意最要看明白。○注云「親長在人爲甚邇」止「其道初不外是也」，❷此注解在「人人親其親、長其長」句内。循本文而觀是如此，不可便合下用此注去貼上二句。朱子必如此解，方見下一句與上二句相關紐。○「親長在人爲甚邇」，親長是人，如何唤作道？《中庸》不云乎？「父子也，夫婦也，君臣也，昆弟也，朋友之交也，五者，天下之達道也」。「形色，天性也」。有父子則有慈孝之心，親長非道之所在而何？「親之長之在人，爲甚易事」，就行道上

❶ 「智」，嘉靖本作「志」。

❷ 「其」，四庫本及《孟子集注》作「而」。

說，故云云。

而道初不外是也。○必著此句者，見得事非道外物也，故曰：「天下無道外之物。」如此看，此句自明白簡易在。○胡氏曰：「道者，天理之自然；事者，人事之當然。」

「孟子曰『居下位，不獲乎上』」章

「誠者，天之道也；思誠者，人之道也」

今人多不曉「誠者」之「誠」字何自來。蓋上文所謂「誠身」者，以吾身所得於天之理，本無有不誠者，誠其身，即所謂「復其初」而已，故曰「萬物皆備於我矣」，謂無有不誠者；「反身而誠，樂莫大焉」，則是全其所謂「皆備於我」者矣。此云「反身不誠」，則其反對之詞也。○「誠者，天之道」不要說在天之元、亨、利、貞，觀此注云「誠者，理之在我者，皆實而無僞」，可見已在我了，不應彼此不同。○「思誠者」，脩省之功也。朱子曰：「思誠者，恐有不實處，便思去實他。」思誠畢竟只是誠之，故彼此《集注》皆用「欲」字。但着箇「思」字，也須得「思」字分曉。此「思」字亦著於迹，不是懸空思之而已。「我欲仁斯仁至」與「欲仁而得仁」，其「欲」字俱有實事工夫。

「至誠而不動者，未之有也」

此「至誠」是自思誠而至於誠者也，即《中庸》「誠則形」至能動、變、化者，一理也。所動即親、友、君、民也。此「思誠」二字内亦有明善工夫，明善其本也。「思誠爲脩身之本，明善又爲思誠之本」。小注之說有理。蓋思誠與脩身，不是兩時，亦不是兩段。明善與思誠，亦不是兩段、兩時工夫。思誠即是誠之，此猶云「孝悌爲仁之本」，孝弟本是仁之一事，然孝悌則其

本也。脩身必本於思誠，不思誠無以脩身矣。思誠必本於明善，不明善無以思誠矣。又如親親、仁民、愛物均是仁中之事，但親親爲仁之本耳。○明善、誠身俱是思誠之事，然明善其本也。所謂「思誠爲脩身之本」者，特以不曰脩身而必曰誠身者，以思誠爲脩身之本故如此，立言也只如此。○孟子此章，通述孔子之言。可見孟子之學，醇乎醇者也。在當時亦有著書以非孔子者，然後知孟子之功。

「孟子曰『伯夷避紂』」章

伯夷、叔齊，孤竹君之二子。兄弟遜國，避紂隱居，則自同民庶矣。興曰「盍歸乎來」，言其始也，皆自分長往不返，甘於窮約矣，至是乃興曰云云。○伯夷，孤竹君之子。孤竹，地未詳。

「太公避紂」

按《史記世家》云：「東海上人。」又云：「其祖封於呂，或封於申，皆河南南陽地。」又云：「或曰：太公博聞。嘗事紂，紂無道，去之。」此云「居東海之濱」，蓋避紂後事也。《世家》作「東海上人」，概無所指實。○作、興皆起也。并合兩字解之，猶曰「殆、蓋皆發語辭」者，非可以此就把二字連讀也。

「是天下之父歸之也」條

「天下之父，言齒德皆尊，如衆父然」。「齒德皆尊」之意，不但可解「衆父」之義，所謂「天下之大老」者，亦是以其齒德皆尊之故，一理也。今人但見朱子用在下句，便謂與上文義不同，真執泥矣。○以二老有以係天下之望，而爲天下向背之所憑也。○「二老者，天下之大老」一條，是言文王之所以爲政於天下處。蓋「得

天下有道，得其民斯得天下」之謂。

「諸侯有行文王之政」

「文王之民，無凍餒之老者」，是文王之政也。正所謂「制其田里，教之樹畜」，使養其老者也。諸侯有舉而行之，天下之老，豈無自海濱而至者？而四方之民，亦且襁負其子而至矣，故「七年之內，必爲政於天下」。〇「文王發政施仁，必先鰥寡孤獨、庶人之老，皆無凍餒」。「庶人之老」，謂「五十者衣帛，七十者食肉」之類，與「鰥寡孤獨」不同。又曰：「味『必先』四字，❶此即是上文四者歟？」曰：「非也。庶人之老，視少壯之人，亦在所先，故曰：『老者衣帛食肉，黎民不飢不寒。』此便是有先後之序。」

「諸侯有行文王之政」者，則「近者悦，遠者來」，賢才畢至，俊傑在位，「七年之內，必爲政於天下矣」。〇「意則有公私之辨」。文王之養民，初無所圖也。賢者聞風自至，則其意出於公。蕭何勸漢王養民，直爲欲致賢以爲圖天下之計，則其意未免出於私。

「孟子曰『求也爲季氏宰』」章

謂不能匡救其舊日之行，而反益其富也。

「況於爲之强戰？爭地以戰」條

范氏曰：「天地之大德曰生，聖人守位曰仁。孔子曰：『斷一木，殺一獸，不以其時，非孝也。』草木鳥獸，殺之不以其時，則逆天地之理，猶爲不孝，況於人命，可不重哉！」〇「率土地而食人肉」，「率」字還作「率引」說方活。〇「率土地而食人肉」一句，亦不可草草。率與「率獸」之率

❶「四」，疑爲「兩」字之誤。

同。小注「循」、「由」之説，非也。蓋「爲土地之故殺人，使其肝腦塗地」，直用「肝腦塗地」之義，發出「率土地食人」之意。

「故善戰者，服上刑」

○「故善戰者，服上刑；連諸侯者，次之」，即所謂「君不向道，不志於仁而求爲之强戰，是輔桀也」。「辟草萊，任土地者，次之」，即所謂「君不向道，不志於仁而求富之，是富桀也」，即上文「君不行仁政而富之」也。「故善戰者，服上刑」，此輩人以爲非善戰無以成功名，無以得富貴，故須是「殺人盈野」、「殺人盈城」，然後可以成己事。此其爲心，何可當哉！故宜服上刑。「連諸侯者」動輒以國之利害爲言，其實是先其一身之利。其所謂國之利害者，都是默爲己地。且其勢亦多至於戰，但所謀不專主戰，亦有不至於戰者，故以次上刑。若全不至於戰，則可以無刑。若直主於戰，則亦宜上刑矣，故以次上刑。「辟土地者」，直是謂我能爲君充府庫，府庫充則已有功而富貴矣，何暇爲民計？其術如此，安得無刑？○「連諸侯者次之」，正所謂「我能爲君約與國，戰必克」者，不然「約與國」何爲？但不身任戰伐之事耳，故次之。如蘇秦則約六國以抗秦，主與秦戰也。張儀則主六國事秦，不然則秦伐之矣。○「『辟草萊，任土地』，此與『入其彊土，地辟田野治』者何異，而有功罪之分，何歟」？曰：「主於利民者，自能利其國；主於富國者，勢必奪民利，如李悝盡地力，則盡民力矣。顏淵所謂『東野子不善御馬，❶而窮其馬力』者

❶「東」，原作「當」，今據嘉靖本改。

也。商鞅開阡陌，則經界不正，❶旱潦無備，遺患於民，得不償失矣。」○主於利民者，其勢必兼利夫國，所謂「百姓足，君孰與不足」。主於富國者，勢必不恤乎民，所謂「財聚則民散於下矣」。

問：「如李悝盡地力，不過教民而已，何以爲亦次於止刑？」朱子曰：「只爲他是欲富國，不是欲富民。但强占地，開墾將去，欲爲己物也，皆爲君聚斂之徒耳。所謂『我能爲君辟土地、充府庫，是富桀也』。」○孟子論人臣功罪，不泥其迹，原其心。蓋治地而主於利民，則守國之功可以論。治地而主於利國，則殃民之罪不可逃。○冉求之得罪孔子，君不仁而求富之也，害民者也。「善戰者」，君不仁而爲之强戰，亦害民者也。「連諸侯」，則所謂「我能爲君約與國」者。蓋「連諸侯」與「善戰者」，勢實相因。或連衡，或合縱，總只是戰争耳。所謂「連諸侯」，使相攻伐者，亦害民者也。但不身任殺人之事，故以爲次。○若冉求所坐，便是「辟草萊，任土地」者一科矣。或曰太重。「孔子曰：『非吾徒也，小子鳴鼓而攻之。』」罪豈輕？愚讀孟子「善戰者，服上刑；辟草萊，任土地者次之」，雖亦知有李悝、商鞅之罪，然猶據孟子論也。及之京師，道中原，詢父老以歲事，則或赤地千里，或水潦望洋，民或死者半，或流離且盡，是何三代之時，水旱之災，獨不至是之烈也？乃知經界廢而旱潦無備，❷貽禍萬世，一賊之罪，又浮於善戰者矣。

❶「則」，嘉靖本作「而」。
❷「知」，嘉靖本作「至」。

雖然，廟堂之上，果有真見者，作經界之法，決不容不行也。

○今文廟十哲，惟冉求未稱。依孟子所論，所以次於上刑者，何乃以與閔、路並列而享萬世之祀？又子夏、子張輩，當時嘗欲以事孔子者事有若，至於曾子雖曰「有若不足以當」，要之，子游輩亦非胸中全無皂白者，有子亦必有優於子游輩故也。而今因升顔子在四配，乃進子張，抑有若，又不去冉子，要皆未能帖服萬世士人之心也。姑記之於此。

「孟子曰『存乎人者，莫良於眸子』」章

言最好是眸子。眸子最好觀人也，主觀人言。「存乎人者」，謂耳、目、口、鼻、手、足、動、静，皆是「存乎人者」，但「莫良於眸子」耳。

○「不知言，無以知人也」，古人已發之矣。但眸子之足以觀人，前此未有發之者，而孟子獨得此法以鑑人物，故言之以曉人人。○夫言之足以知人也固矣，而眸子猶足以知人，故既聽其言，而又并眸子觀之，則「人焉廋哉」。此章意重眸子。❶

「眸子不能揜其惡」

眸子，人心之符契，天機之自露者也。

「聽其言也，觀其眸子」

人皆知聽言之可以觀人，而不知眸子尤足以觀人。蓋「言猶可以僞爲，眸子則有不容僞者」，故孟子先説眸子之良，而後并聽言論之。○「言亦心之所發」，要看此句。眸子亦心之所形，人之邪正在於心，而其機符見於言與目。

《人相編》卷之二《相目篇》曰：「天地之

❶「重」下，嘉靖本有「在」字。

大，托日月以爲光。日月爲萬物之鑑，目乃人一身之日月也。左目爲日，父象也；右目爲月，母象也。寐則神處於心，寤則神依於目，是目爲神所遊息之宫也。觀目之善惡，可以見神之清濁也。」

「孟子曰『恭者不侮人』」章

○當時之君，有致飾於儀容度數之間，自以爲恭儉，而無恭儉之實德也。蓋在其本國也，則不能以禮接下，不能取民以制，是爲「侮奪人」矣，安得爲恭儉？其於隣國也，則無故而加之以兵，無故而侵其土地，是亦爲「侮奪人」矣，安得爲恭儉？故孟子正其實而言之曰云云。

「惟恐不順焉」，言惟恐少拂吾意也，明其無紀極也。

胡氏曰：「孟子嘗言人君必『恭儉禮下，取於民有制』。蓋惟恭者必禮下而不侮人，儉者必取民有制而不奪人。不侮者，恭之驗；不奪者，儉之驗。《書》曰：『恭儉惟德，無載爾僞。』」「不侮人」、「不奪人」，當兼饒、胡二説。

「淳于髡曰『男女授受不親』」章

淳于髡，齊之辨士。《史記·列傳》：「髡，齊人也。博學强記，學無所主。嘗再見梁惠王，王屏左右，俟其言，終不言。怪之，以語客。髡復于客曰：『吾前見王，王志在驅逐。後見王，王志在音聲。吾是以默然。』客以是報王，王曰：『淳于先生，誠聖人也。初先生之來，有獻善馬者，未及視，會先生至。後有獻謳，未及試，亦會先生來。寡人雖屏人，然私心在彼有之。』後見，語連三日三夜。然終謝去，蓋王亦不能用也。」○「男女授受不親」，禮，「男女非祭非喪不相授器。其相

授，則女授以篚，其無篚則皆坐奠之，而後取之」，以遠別也。○「遠別」二字是連綿字，非遠乎別也，猶云辨別也。或云「遠嫌別疑也」，亦通。○援之以手，己之手，非嫂之手也。

「禮」與「權」二字，淳于髡亦知有此二字，但此二字有正道邪説之分。蓋權與經雖有辨，其實權不離經，權所以濟經也，故曰：「權而得中，是乃禮也。」只是於事之常者用常禮，事之變者用變禮。權只是禮之變者，非有背乎禮，乃委曲以成乎禮也，故曰：「權非體道者不能也。」淳于髡見孟子直己守道，不肯少屈身以伸道，以爲知有禮不知有權，則是以權爲禮外物也。即此便是邪説，與古人所謂權者，差毫釐而謬千里矣。此一字最難認。○髡此問與上篇陳代彭更之意同。髡欲諷孟子用權，特先以禮發其端。

「嫂溺不援，是豺狼也」

豺狼無人心者，忍也。○「權，稱錘也」。用其意不狥其字也，故繼之曰：「稱物輕重而往來以取中也。」以此見所謂「顧」，謂「常目在之」也。「温猶燖温之温，謂故學之矣，復時習之也」。「揆，度也，言度之而其道無不同也」。此類俱要以意逆志。○一曰禮二曰權，聖賢平日精義之功到，一時之辨如響如此。○髡前所問者，禮也，後所難者，禮之變也，變斯用權矣。如此，道理乃不窮。髡何足以知之。○「權而得中」，只是適宜，適宜便是合理，合理則雖非禮之常，是亦處變之禮也。蓋權與禮，❶實相成而非相反也。○

❶「禮」，嘉靖本作「理」。

權者，處變而不失其常者也。若失其常，則不得爲權矣。蓋權與禮，實相成而非相反也，故本注曰：「權而得中，是乃禮也。」程子所以有「權只是經也」之說。○禮是常行之道，權是處變時所當行之道。如此說，則權與經固有辨，而實則非相背者矣。

此章言直己守道。○得淳于髡此辨發出孟子精意，萬世之事，有所持循矣。南軒曰：「孟子之不少貶以求濟，乃是援溺之本，天下之大經也。直己守道，所以濟時，未便是濟時，然乃所以濟時也。不然，先失其援之之具矣，又將何以濟時？」

「公孫丑曰『君子之不教子，何也』」章

蓋爲君子之不親教子而發。按：孔子問伯魚「學《詩》乎，學禮乎」，亦可見其不親教之。若親教之，則其已學未學，自知之矣，何用過庭之問？

「勢不行也」。○言非其情也，勢然也。

「夫子教我以正，夫子未出於正也」

此亦爲常人之爲父子者言，若聖賢，自無此事。然聖賢實多不親教。蓋非虞其謂「夫子未出於正也」，❶亦恐未免有以正不行處。

「古者易子而教之」

其爲此律，正爲父未必皆賢父，子未必皆孝子也宜然，然所以養父子之恩也。蓋亦以危心處之。若父子責善，則危道矣。危心者，正所以求免於危道。危道者，其初心不知有危。

朱子曰：「易子而教，考之孔子亦然。若孔子自教其子，則鯉所學，必有以知之

❶「虞」，嘉靖本作「慮」。

矣，又奚問焉？陳亢稱『君子之遠其子』，亦可見矣。」朱子亦嘗送子往婺源從學，韓文公則送子符城南讀書。

「父子之間不責善」

「責」字重，有必欲其如此，不如此則責之之意。○君臣、朋友猶可離，所謂不合則去，父子無絕道，故不親教也。古人之慮遠如此。蓋稽其所弊也，亦天理之宜然也。

「責善則離，離則不祥莫大焉」

與上文「父子相夷則惡矣」元無二意。只是「父子之間不責善」一句，是從來有此說，下二句以解此一句，故不覺其意重耳。南軒曰：「恩養於父子之際，而責善望之師友，仁之篤而義之精也。」❶○饒氏曰：「所謂諍則下氣怡聲，和悅以諍之，所謂戒示訓教之而已矣。」❷○新安陳氏曰：「父之於子，正身率之，以責善望師友，固也。然遇不賢之子，不得已，亦當自教戒。若懼傷恩，而全不教戒，及其不肖，徒諉曰其子之賢不肖，皆天也，此所謂慈而敗子矣。」○少讀此章，每疑孟子只以情論，而不根據夫理。既而熟讀數遍，只得「勢不行也」一「勢」字而解。何則？父之教子，理也，而其不親教者，勢也。理無不可，而勢則或有不行故也。非謂但處父子，皆不可親教也。父賢而子又賢，何須必易而教。

「事孰爲大」章

○初言事君、事長，皆事也，事親爲事之大。守國、守家，皆守也，守身爲守之大。

❶「精」，嘉靖本作「行」。
❷「示」，原作「亦」，今據嘉靖本改。

二者分開平說。繼言不失身則能事親，貫二爲一，分輕重說，能守身能事親。此與前章悅親在於誠身意同。○「虧體辱親」自是兩意。如云「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷。父母全而生之，子全而歸之」，此不虧其體之謂也。如云「將爲善，思貽父母令名，必果；將爲不善，思貽父母羞辱，必不果」，此不辱其親之謂也。

「孰不爲事」條

此事親所以爲事之大，守身所以爲守之大也。孟子意正如此。新安亦曰：「惟其爲本，所以見其爲大。」○「孰不爲事」、「事之本也」，此二「事」字，與凡所謂事物之事稍不同，乃服事之事也。

「曾子養曾晳」條

「必請所與」，見在盤殽之餘也。「問有餘，必曰有」，又所餘在竈厨未出者也。

○曾子之養志，正是能順親於道者。曾晳問有餘，是有及物之志，安可不承順？若不問其於道理如何，而惟知順從爲美，則是所謂「子從父之令，安得爲孝乎」者，故事親必本於守身以道，則事親能以其道矣。此意「不失其身」一段，便已包含在了，特至此始發之耳。

○人子養志，其目最多，其體最大，酒食一端，特舉以見例耳。如曾子之「戰戰兢兢」、「仁以爲己任，死而後已」，皆養志之事也，故曰：「將爲善，思貽父母令名，必果。」視於無形，聽於無聲，一跬步而不敢忘孝也。

○「曾子養曾晳」一條，其旨歸在「事親若曾子者可也」。而必固粘着守身說，蓋事親本於能守身。此義上段發之已盡矣，不復用贅矣，故下言「事親，事之本也」，

「守身，守之本也」，再不用以守身與事親交言之。此段特舉曾子之養志以示人子事親之法。蓋養志實事親之大綱要也，其義精矣。○饒氏、輔氏注俱可玩。

一説「曾子養曾晳」一條，務要説曾子是能守身者，孟子分明謂「失其身而能事親者，吾未之聞」。况欲子之不失其身，尤父之志之大者，一飲食間尚當念親志如此，則立身行己，其能持守此身以承親志，不言可知矣。此新安之説。又云「南軒謂曾子能盡事親、守身之道，故舉其養志之事者，最爲得之」云。

○此章「曾子養曾晳」至「事親若曾子者可也」二段，只以事親言之，至言外，方可貼云：元來曾子固是善守身者，故其善事親如此。「不失其身而能事其親者，❶吾未之聞也」，豈不信哉！○聖賢做工夫甚細微，養親須欲養志，無一件不要做到善處。

「事親若曾子者可也」

程子曰：「孟子云：『事親若曾子可也。』吾以爲事君若周公可也。蓋子之事父，臣之事君，聞有自知其不足者矣，其嘗聞其有餘者乎？周公之功固大矣，然臣子之分所當爲也，安得獨用天子之禮乎？」○又曰：「子之事父，其孝雖過於曾子，畢竟是以父母之身做出來，豈是分外事？若曾子者，僅可以免責耳。臣之於君，猶子之於父也。假如功業大如周公，亦是以君之人民勢位做出來，而謂人臣所不能爲可乎？」

「孟子曰『人不足與適也』」章

❶「者」下，四庫本有「云云」二字。

「適，過也」，蓋咎也，言其用人之失，不足疵咎也。○「間，非也」，猶沮也，以其非而間沮之也。

言用人之非，不足過；行政之失，不足非，只顧你本身是何等人物耳。夫惟盛德大人，則自能格君心之不正以歸於正耳。彼人君行政用人之非，其原皆由於其心之非也。惟大人格君心之非，君心既仁，則用人行政皆無私而莫不仁矣云云，是「君正莫不正」矣。大人一正其君，而國自定矣，何勞屑屑然事事而更之，人人而去之哉！○「惟大人爲能格君心之非」，大人，大德之人，無一毫私心者也。故能以己之德而感化成就乎君之德，不待「事事而更之」，「人人而去之」，而徒以口舌「匡乃辟」也。○「格」字不是着力字，是我本身無所不正，致使其君化之，亦去其不正而從正焉，故曰：「大人者正己而物正者也。」

朱子曰：「此是精神意氣自有感格處，然亦須有箇開導的道理，不默默而已也。伊川解『遇主于巷』云：『至誠以感動之，盡力以扶持之。』」○「惟大人」三字，是緊關，不然是徒欲以口舌「匡乃辟」矣。○朱子曰：「孔子不能移定、哀，孟子不能移齊宣。要之，有此理在我，而在人者不可必。」○孟子曰：「我先攻其邪心。」此荀卿述孟子之言也，便可見孟、荀之優劣。孟子曰：「惟大人爲能格君心之非。」「格」字與「攻」字正相反，雖均之爲正道，而精粗之辨，亦昭然矣。

「孟子曰『有不虞之譽』」章

「脩己者不可以是」云云，輔氏曰：「《集注》既得孟子本意，又續以此二言，於人

己兩有所益。」

「孟子曰『人之患，在好爲人師』」章

「自足而不復有進」，此其患也。夫學問者，終身之事也，雖至聖人之域，亦不可有自足之心。

新安陳氏曰：「『不得已』者，不自知其有餘，無意於爲人師，而人自師之。『好』云者，自見其有餘，有意於爲人師，而人未必心悦誠服以師之。」

「樂正子從於子敖之齊」章

「子亦來見我乎」

要看《集注》「又不早見長者」、「乃姑以此責之」語意。蓋孟子此言，只是責其見遲，而其實則非責其見遲也。下章之言，但未發耳，故曰：「姑以此責之。」惟記者得其意，要記孟子責樂正子來見之遲，却先揭其端曰「樂正子從於子敖之齊」，得其實矣。

當時孟子本怪其以哺啜而從子敖之齊，然姑且以「不早見長者」而責之。及樂正子受責，曰「克有罪」，然後孟子乃正其罪而責之。不然，彼既不能受責，而我直責其哺啜，則徒速其離心。而或以吾言達之子敖，益多吾之敵，聚吾之怨耳。可見聖賢自有術。

「曰：『克有罪。』」

其勇於受責固可取，然猶未悟其從於子敖之非也，所以有待於下章之言。

「孟子謂樂正子曰『子之從於子敖來』」章

「徒哺啜也」，此分明是責其失身於所從。

朱子曰：「王驩，齊幸臣，嘗欲托於孟子以取重云云，絶之深矣。樂正子不察，輕身從之，意特藉其資糧輿馬以見孟子而已，故以徒餔啜罪之。若孟子所以去齊，

其詳不可知，疑驩於是積憾而遂去也。」○饒氏曰：「樂正子始意，只欲來齊見孟子，依王驩來，省糧食之費，視爲没緊要事。殊不知，一失身從之便是因失其親，將來驩或薦引之，則其去就愈難處，孟子所以切責之。」○孟子他日言「無惑乎王之不智也，我退而寒之者至矣」，蓋正指驩輩。然則孟子之與驩，勢不兩立者也。朱子疑孟子去齊，爲驩積憾所爲，豈其不然。

「孟子曰『不孝有三，無後爲大』」章

於禮有不孝者三事，皆是正路上差了脚步者，與世俗所謂不孝者五不同。此章之言，義之精者也。蓋不違其親，孝也。「阿意曲從，陷親不義」，則不孝矣。自重難進，敬身爲大，孝也。「家貧親老，不爲禄仕」，則不孝矣。或不得乎親，或家貧之甚而不急於娶，孝也。然「不娶無子，絶先祖祀」，則不孝矣。

饒氏曰：「此三者，不是尋常不孝底事云云，趙氏以意度，説自好，所以朱子不改其説。」○按饒氏作趙氏意度之説，似亦太説殺了，不如輔氏從容。且「不娶無子」坐定「告則不得娶」者，亦太説殺。○三不孝與五不孝殊科。五不孝人皆知之，三不孝人鮮知其爲不孝矣。

「君子以爲猶告也」

此句務要究其實。蓋告而娶，孝也。「不告而娶」，以無絶其先祖祀，亦同歸於孝也，故曰「君子以爲猶告」，故曰「權不離正」。

○朱子曰：「以事理度之，意其未及告而受堯之命耳。其後固不容不告而遂娶以歸也。」此説最好，且與「以君治之」之説

相符。雖未及受父之命，以有君命在也。

○按《尚書》舜既「克諧以孝」，「瞽瞍允若」，然後四岳舉之，堯乃妻之，則當無不告而娶之事。

○倪氏曰：「《集注》於前章曰：『惟在下者有湯武之仁，在上者有桀紂之暴則可，不然，是未免有弑篡之罪也。』於此章曰：『若父非瞽瞍，子非大舜，而欲不告而娶，則天下之罪人也。』皆所以補孟子未足之意，嚴萬世之大戒，而扶植君臣、父子之綱常也。」

○此章「不告而娶」云云，只可論理，要非實事。蓋戰國時人多好事，處士恒妄言，如曰「孔子主癰疽侍人」，曰「百里奚自鬻於秦」，曰「伊尹割烹要湯」，曰「舜不告而娶」，此類蓋甚多也。孟子大概亦隨所聞而以義理及己意評折之，不及一一覈其妄耳。又如「焚廩」、「浚井」、「二嫂治棲」之言，尤爲乖妄，不足信。孟子亦只據理斷將去，俱不暇覈其言之妄。至於「瞽瞍殺人」之問，亦只告以「竊負而逃」之理。要之，亦未必當於事實也。當時舜已克諧其父母以孝，而烝烝於父矣，其父母又何至禁其娶帝女而使之不敢告哉！無是理，無是事也。縱使瞽瞍未底豫，然以人情言，彼頑嚚之人，一聞帝顯用其子，而以帝女爲之婦，彼亦無不沾被福澤之理，庸有不皤然歡喜者乎？而又何至畜怒藏怨，不樂其娶帝女，而欲禁之哉！雖人情，亦即理也。孟子之言，要之，但可立萬世人子之訓耳。

「孟子曰『仁之實，事親是也』」章

「仁義之道，其用至廣，而其實不越於事親從兄之間」。「用」字與「實」字相對。若仁

之見於仁民、愛物，義之見於敬長、尊賢，皆其用也。惟事親、從兄，乃其實，必先有其實，然後得仁民、愛物、敬長、尊賢等處，所謂「天下之道，皆原於此」。不然，則其實先撥矣，❶尚何能及其他？故注云：「蓋良心之發，最爲云云，亦猶是也。」「切近精實」四箇字，要得明白「爲仁之本」「本」字，便該有此意。今人作破題，以「行仁之始」破「本」字，是但得其「切近」處，不得其「精實」字意也。然實不可以「精實」字當「本」字，故曰：「意亦猶此。」朱子曰：「『實』字有對名而言者，謂名實之實。有對理而言者，謂事實之實。有對華而言者，謂華實之實。今這『實』字，正是華實之實。『仁之實』本只是『事親』，推廣之愛人、利物，無非是仁。『義之實』本只是『從兄』，推廣之弟長、忠君，無非是義。事親、從兄便是仁義之實，推廣出去者，乃是仁義之華采。」又曰：「實對華而言，凡仁義之見於日用者，惟此爲根本精實之所在，必先立乎此，而後其光華、枝葉有以發見於事業之間焉。」〇「仁之實」如穀實、果實之實，有生道焉，故曰：「天下之道，皆原於此。」又曰：「有子以孝弟爲爲仁之本，其意亦猶此也。」〇「仁義之道，其用至廣，而其實不越乎事親、從兄之間」。往常俱以「用」字對「實」字看，不知事親、從兄本亦用也，但用中之實者，則在事親、從兄。此說人多不信。蓋仁主於愛，愛便是用，如愛親、愛民、愛物，皆仁之用也。而愛莫切於愛親，此則「仁之實」意也。又曰「良心之

❶「撥」，嘉靖本作「拔」。

發，最爲切近而精實」者，「發」字尤見其皆用也。

「禮之實，節文斯二者是也」

節文斯二者，謂處置得齊整，無過不及也。○節文只是中，無過不及，俗云恰好處，故居智之後。知而弗去，事親、從兄實事都有了，節文又是理教整齊，有華采。至於樂，則從容乎孝友之天，所進愈高，所進益深，至有不可名言之妙處。總只是事親、從兄二者而已。○言智而後言禮，必知之明而守之固了，然後方可從上面加節文仔細工夫。

○此「守之固」是言其行之有終，自知之至守之，事親、從兄始終之事備矣。「節文」乃是就上面加華采，又較深一節。至於樂，則愈深矣。此三段，以淺深言。

「樂之實，樂斯二者」

樂者，謂其事親、從兄，無所勉强而安之也。由是，「事親、從兄之意油然自生，如草木之有生意」。蓋進進不已，所得愈深也。「生則惡可已也」，深而又深，其味無窮也。至於手舞足蹈之至矣，見得不是樂之便住。○「樂之實」，雖云樂之深，只是有其實，全無其聲容。其曰不知手舞足蹈者，言其深樂此二者，其中有不可名言之妙也。蓋孝弟之趣無窮，故樂而生生而不可已，不可已而手舞足蹈。天性罔極之恩愛，其樂處豈有涯哉！

○「樂則生矣」，凡道理至於自得，則自有生意矣，烏可已！即生生不已也。手舞足蹈，愈造愈深，而其妙至於不可名狀，使人心暢而神爽，足輕而手快，不自知其所以然也。此與「自得之，則居之安」云云，同是一意類也。○尋常説進德之事，

只到樂處便了，此節都有許多節者，亦是樂中之節，非樂之後又有許多節目也。尋常單言「樂」字，亦該得「樂則生」矣。

○「仁之實」章，孟子所見道理自周遍，非謂天下道理都不出乎事親、從兄，只謂天下道理都原本於事親、從兄而已。❶下文智、禮、樂亦然。故一一下箇「實」字，有生道焉。○此章五箇「實」字是字眼。

○「此章言事親、從兄，良心真切，天下之道，皆原於此」。此四句，全是貼仁義之實二句，不可以爲該「智之實」以下。朱子分作兩段，故小注以爲「此章之言，一經一緯也」。

○「仁」、「義」二字，孟子是以此該盡天下之道，如云「亦有仁義而已」，又云「仁，人之安宅」云云，又言「親親仁，敬長義也」，又曰「充塞仁義」。每只言仁義，是並舉體用而言，以該天下之道也。此章言仁義之實，亦是一大頭腦，所謂「天下之道，皆原於此」者也。其下條智、禮、樂云云，則皆所以全乎孝弟二者而已，非以智、禮、樂之實來對仁義之實而並言之。要有主客，故朱子亦分爲兩段解。總注亦然。○孟子看得「孝」、「弟」二字道理最大。此章之言，即是「人人親其親長其長而天下平」之理，故其所抱負王道，只欲五畝而使老者無寒，百畝而使老者無飢，「雞豚狗彘之畜」而使老者得食肉，「謹庠序之教」而使老者無負戴也。又曰：「親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」此皆是定見處。

「孟子曰『天下大悦而將歸己』」章

❶「本」，嘉靖本作「在」。

意謂夫人之情有得一金而不勝其喜者，有得一命之貴，而不勝其榮者。今也「舜視天下之歸己猶草芥」，何輕天下如此哉！舜之心，自有所重耳。蓋舜爲不得其親而順之，以爲「不得乎親」云云。○此章與《萬章》「惟順於父母可以解憂」意兩處「順」字又同。

「不順乎親，不可以爲子」

必其親順乎理，然後我方爲順乎親。○「順」字解作「不違」字，必親之志全善，我方得順之，不然，未免有拂也。又不可强從親之令。○「順則有以諭之」云云，有違必諭之於道了，方得「心與之一而未始有違」。「順」字正訓是「不違」。「諭之以道」都是順前面工夫。甚矣，順親之難也。

「瞽瞍底豫」

「至誠而不動者，未之有也」，要在「反身而誠」。大注：「底，致也。」言舜盡事親之道，於是瞽瞍雖頑，亦有以致其悦樂也。○一説：致，至也，如「底於有成」、「乃言底可績」之「底」。但如此説，則朱子何不曰至也？又曰「至是而底豫焉」，不爲重復字乎？○舜盡事親之道，必欲得其親而順之，正是「祇載見瞽瞍，夔夔齋慄」，「共爲子職，不見父母之非」是也。○陳氏曰：「化以心言，定以分言。」○李氏曰：「云云不見父母之非而已。」○問：「若不見父母之非，如何必諭之以道而後已？」曰：「初間父母志未歸於道時，却是人子不是，非父母不是也。子若能盡事親之道，則有以引之於道矣，何至有違處。」

新安陳氏曰：「罪己而不非其親者，仁人

孝子之心也。怨親而不反諸己者，亂臣賊子之志也。」

離婁章句下

「舜生於諸馮」章

○此一章是言貫萬古而同一道，歷百聖而如一人也。獨以舜與文王比度者，一是「西夷之人」，一是「東夷之人」，一是上古聖之盛者，一是後來聖之盛者，二聖之道既同，則百聖可知矣。「先聖後聖」之言，雖承舜、文王而言，但謂之「先聖後聖」，則其所該者固廣，不止二聖人也。孰謂堯、舜、禹、湯、文、武之道，便與舜、文異哉！故曰：「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上，有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百載之下，有聖人出焉，此心同也，此理同也。」此章所言「得志行乎中國」者，似皆指道之用言。且其同處，皆不期同而自同，無意於同而自無一之不同。此見道之出於天而不易者也。嗚呼！至哉！

在東方夷服之地。○「夷服」二字，按《書經圖》：商五服，侯、甸、男、采、衛也。《書》曰：「弼成五服。」又《書》注云：「甸服主治王田，以供祭祀。」○又有六服：王畿、侯、甸、綏、要、荒也。○又周九服：侯、甸、男、采、衛、蠻、夷、鎮、荒也。○趙氏曰：「諸馮在冀州之分。負夏，春秋時衛地。鳴條，在安邑之西。」今按：冀，正北方也。衛，東北方也。安邑已近西，鳴條又安邑之西，如何云「在東方夷服之地」？曰：「冀雖正北，曰『在冀州之分』，則諸馮諒在冀州分內之

東矣。衛則已在北之東。鳴條亦然。蓋堯舜時，天下無許多大。至夏、商、周時，始漸拓而大，故以爲『夷服』。然謂之『夷服』，則實在諸侯九服之內，非如今之所謂四夷之夷。且九服，夷在荒之內，故曰：『荒服之外，不治也。』在荒服內者，固皆先王所治，不可謂舜、文本皆夷狄人也。文王生於岐周舊邦，豈舜當時以夷狄地封后稷邪？公劉始遷于邠，豈肯遷入夷狄耶？❶四岳舉舜曰『有鰥在下，曰虞舜』，堯乃「降二女于媯汭」。舜乃夷狄，四岳安得聞其詳而薦之邪？堯又安肯以女妻夷狄人邪？且媯汭據《書傳》曰：『溈，水名，今在河中府河東縣。出歷山，入河。』又曰：『汭，蓋舜所居之地。』此徵佐尤明。若不審此，中國帝王所自立，豈容胡人入主中國哉！況諸馮、負夏、鳴條、岐周、畢郢，古今皆屬中國，但以其際西而極東，故云爾。」○問：「舜卒於畢郢，則湯與桀戰之地也。而《竹書》有『南巡不返』，《禮記》有『葬於蒼梧』之說，何邪？」朱子曰：「孟子之言，必有所據。二書駁雜，恐難盡信。然無他據，闕之可也。」○按《史記》出於諸儒之附會，漢汲冢始得古文《竹書》，誠難盡信也。「汲冢紀年」，「孟子見梁惠王」下小注，是書名。

○孟子於此，必曰「東夷之人」、「西夷之人」者，非以「夷」字誣累二聖人也。孟子之意，重在「東」、「西」二字，「夷」字則見得一在東之極，一在西之極，故曰：「地之相去也，千有餘里也。」若不在中國之

❶「豈」，嘉靖本作「安」。

內，則其相去，豈特千餘里哉！「世之相後也」，亦不必添一「先」字，亦不必專指文王。蓋有後則有先，云相後則有在其先者矣。趙氏悳曰：「舜至文王，一千二百歲。」

「得志行乎中國，若合符節」

非以得志行中國爲合符節，以其得志而行乎中國者，若合符節也。蓋主道言，然不曰道而必曰云云者，是據其行事之實相合處言也。○舜之政在養民，而「利用、厚生、正德惟和」者，即文王之「耕者九一」、「澤梁無禁」，使「民無凍餒之老」也。文王之「發政施仁必先鰥、寡、孤、獨」，即舜之「不廢困窮，不虐無告」也。文王之「仕者世祿，罪人不孥」，即舜之「賞延于世，罰弗及嗣」也。舜之「慎徽五典，五典克從」，即文王之止於仁、敬、孝、慈、信而「爲法於天下」也。考二聖人之所行如此之類，信乎「若合符節」也。

問：「符節一物乎？分爲二物乎？」曰：「一物乎。何以證？注曰『符節，以玉爲之』云云，可見是一物。兼《周禮》所謂玉節、角節、虎節、人節、龍節、璽節、旌節。《周禮》惟門關用符節，此符節則以竹爲之，不堅也。」○朱子曰：「禮：符節，右留君所，左以與其人，有故，則君以其右，合於左以爲信也。」○先儒胡氏謂舜於君臣處其常，而於父子處其變；文王於父子處其常，於君臣處其變。可以見其道之一。此説不是，非所謂「行乎中國」者意。大抵孟子本意，是以其措於天下者言，故曰：「得志行乎中國。」○「得志行乎中國」，吴仲珠謂「中國」二字，對東夷、西夷説，非也。《集注》只訓作「天下」。且東

夷、西夷，已説見上。❶

「先聖後聖，其揆一也」

「先聖後聖」，承舜、文言，其實罩得廣。今以舜、文所行於中國者比度之，固相合。若以他聖人來相比度，亦何有不合者？○朱子曰：「古人所謂恰與我相合，只此便是至善。前乎千百世之已往，後乎千萬世之將來，只是此箇道理。今所謂『先聖後聖，其揆一』者，正要説到古人所爲恰與我相似處，方是真正趣味。蓋有莫知其所以然者，而實有箇所以然，皆是無意於相合而自然相脗合。」○自古聖人，皆同一揆，此獨言舜、文者，朱氏公遷曰：「舉其相去之最遠者以爲例，見其無不同也。」○「其揆一者」，注云：「揆，度也。其揆一者，言度之而其道無不同也。」此是解出所取「揆」字之義如此，其實只是與言其一揆、一轍、同歸一致者一意，切不可謂上文言其道之同，此是言度其道之同。○「揆，度也。」度不是料度，乃是此度也。若作料度説，則差毫釐而謬千里矣。故孔安國《書經序》曰：「夏、商、周之書，雖設教不倫，雅誥奥義，其歸一揆。」而陸氏疏注亦云：「揆，度也。」以此證之，其義明矣。

范氏曰：「言聖人之生雖有先後遠近之不同，然其道則一也。」先後，本「世之相後」一句言。「遠近」本「地之相去」一句言。但不可分孰爲遠，孰爲近，總以地之相去言。一説皆以時言，謂後聖爲近，先聖爲遠。然既有「先」、「後」字了，又何用重贅？新安陳氏分地、時，自是。○或

❶「上」，嘉靖本、四庫本作「前」。

曰：自古聖人，莫盛於舜，其次莫盛於文王，何也？舜「自耕稼陶漁以至爲帝」，無一件不做到極處，皆是處人之所不能處，而致人之所不能致，故「一年所居成聚，二年成邑，三年成都」，以至天下之士就之而又視之如草芥，舉天下之可欲者無足以動其心。顔淵曰「舜何人也」，此獨稱舜也。孟子曰「舜爲法於天下」，又曰「舜明於庶物」，亦獨稱舜也。至若文王，孔子以爲至德，《大學》言「其爲人君止於仁」云云。且自新新民，各至其極。孟子又謂「其民已安矣，視之猶若有傷；道已至矣，望之猶若未見」。《詩》稱其「不顯亦臨，無射亦保」，《中庸》又謂其「純亦不已」。看來二聖是純優於群聖。堯與舜，雖不可置優劣，然舜起自匹夫而致此，尤難也。

「子産聽鄭國之政，以其乘輿濟人於溱、洧」

溱、洧，二水名，非一處，安可以一箇乘輿而濟之哉！抑先後不同時邪？朱子曰：「子産見人有徒涉此水者，則必當時二水無橋，人皆徒涉。子産或因見人涉溱而并濟及洧，或因見人涉洧而并濟及溱，或一時知人徒涉此二水以兼濟之，皆不可知。其以乘輿濟人，決非一箇乘輿，亦非只濟其一次而遂止。蓋以二水俱未有橋，而各捨一車以濟渡也。疑亦初得政時，欲橋之而未得歟？」不直曰子産以其乘輿濟人於溱、洧，而必曰「聽鄭國之政」云云者，此書法也。正見其居爲政之位，而不知爲政之道，得爲不爲，而乃爲其所不必爲者，所以爲可譏也。○「子産聽鄭國之政」，言舉鄭國之政皆在所聽決也。此一句見其操可爲之勢。如「十一

月徒杠成，十二月輿梁成」，皆其所得爲者。

「惠而不知爲政」

惠之所及者狹，政之所被者廣，故曰「焉得人人而濟之」，又曰「日亦不足矣」。若知爲政之道，則自然人人可濟，自然日力有餘也。故自「歲十一月徒杠成」至「日亦不足矣」，是皆以發夫「惠而不知爲政」一句之意，所謂「公平正大之體，紀綱法度之施」字意，箇箇趍於廣大之域。○東坡曰：「有及人之小利，無經世之遠圖，『惠』字便是譏了，不到『不知爲政』處方是譏。」故注云：「惠謂私恩小利。」輔氏曰：「惟其恩之出於私，故其利之及者小。」或謂惠以心言，亦非也。注明云「私恩小利」，是以事言。若謂子產有不忍人之心，而不能行不忍人之政，則固是。

○《黃氏日抄》：「《或問》云：『子產能使都鄙有章，上下有服，田有封洫，廬井有伍，非不知爲政者也。』晦庵舉其師之言，謂子產於橋梁之脩，蓋有餘力，而其惠之及人，亦有大於乘輿之濟者矣。意此時偶有故而未就，而不忍乎冬涉而爲此耳。然暴其小惠以悅人，人亦悅而稱之。孟子懼夫後之爲政者，或又悅而慕之，其流弊必至廢公道而市私恩，故深譏之以警其微，亦拔本塞源之意也。愚意子產君子人也，未必暴私惠以悅於人，其濟處，亦未必其有深淵須橋梁之地，其時亦未必冬寒之時，而相國之乘輿，又豈有常出於外，借以濟人之理？或者子產乘輿已濟，而小民有涉水者，因就以其乘輿濟之。小民感悅，世傳以爲美談，孟子因而廣之，言此不過一時之惠云云。愚謂此

正拔本塞源，不得不然也。」○《大全》注：問：「以《左傳》考之，子産非不知爲政者，孟子姑以其乘輿濟人一事議之。然夫子亦目以惠人，豈子産所爲，終以惠勝與？」朱子曰：「東坡云：『有及人之小利，無經世之遠圖。』亦説得好。『都鄙有章』等，只是行惠人底規模。」❶

政則有公平正大之體，紀綱法度之施。○注：輔氏曰：「體以理言，本也。施以事言，用也。」○「公平正大之體，紀綱法度之施」。公則平矣，公平則正矣，正斯大矣，所謂「大者正也」。○大者爲綱，總乎衆紀；小者爲紀，隸於大綱。綱紀，即法度之凡也。凡皆法也，度特其一，舉一該其餘。

「歲十一月，徒杠成」至末

自此以下，皆承上文「惠而不知爲政」言，謂子産是不知爲政。以爲政之道言之，如患民之病涉也，則必十一月成徒杠，十二月成輿梁。如此，民自無病涉之患矣。此固王政之一事也。所以君子但能平其政，「行辟人可也」，又何必以其乘輿濟人哉！縱然以乘輿濟人，然「國中之水，當涉者衆，亦豈能悉以乘輿濟之哉」。必欲人人而濟之，是每人而悦之也。如此，日子亦不足以供用矣。何則？人多而日少也。自「歲十一月」以下，則言當務大德而不必行小惠，正應首句「惠而不知爲政」言。○「杠，方橋也。」橋勢僅四方可通徒行耳，此橋之小者。

○「梁，亦橋也。」凡橋皆可謂之梁，惟杠則獨是方橋，此其可通車輿，故曰「輿

❶ 「規模」，嘉靖本作「模樣」。

梁」。此橋之大者。先成徒杠，後成輿梁，小者力省而易成，大者力數倍故遲耳，非必急於徒行，而緩於車行者。○不曰「十一月成徒杠」而必曰「徒杠成」者，言子産若知爲政，早使徒杠、輿梁都就了，則今日何至以乘輿濟人哉！故曰：「未病涉也。」亦如饒氏之説。《夏令》曰：「十月成梁。」不曰「作梁」而曰「梁成」，要其成功言也。○徒杠工費省於輿梁，故徒杠一月可成，輿梁必經二月而後成，亦有説也。○大注「水有橋梁」一句帶下讀，不偏「又時將寒沍」一句。沍，凝也。○《夏令》曰：「十月成梁。」引此以證周十二月爲夏十月也。然則周十一月，非夏九月而何？此一句可證本文二句。○《夏令》曰：「九月除道，十月成梁。營室之中，土功其始。」○漢後主十五年春正月，魏黄龍見，以三月爲夏四月，以建丑之月爲正也，則《胡傳》「夏時冠周月」之説，尚可疑矣。況《孟子》注之徵尤明。史伯璿《管窺外編》，其論最詳。趙氏悳曰：「《夏令》，夏后氏之令，周所因也。」

「民未病涉也」

注「國中之水當涉者」，「國中之水」，謂不止溱、洧也。愚謂縱然只是溱、洧，亦不能人人而濟之。朱子必廣言者，蓋如此，則愚一意亦在其中矣。若據愚説，則該不得其他水，然《語録》又不拘。○一説：「況國中之水」，謂溱、洧在國中，見「當涉者衆」也。衆謂人，不謂水也。若水，則當言多。○饒氏曰：「要就『未』字上看。十月徒杠已自成了，所以民未至於病涉。」看來亦太泥。○不專指杠、梁

成一事，故注曰：「細大之事，罔不畢舉。」「每人而悅之」亦不專指濟涉一事，詞頭寬。惟「行辟人可也」，徒以出行言，却是承子産因出行而以乘輿濟人說，故朱子曰：「與乘輿濟人，正相反也。」

「行辟人可也」

「辟之除也，如《周禮》『閽人爲之辟』之『辟』」。小注：「辟開左右行者。」《夏令》所謂「除道」，亦新開路也。

朱子於末條《或問》最好。問：「孔子以子産之惠爲君子之道，而子以私恩小利言之，何也？」曰：「孔子之言，通乎巨細，故不害其爲君子之道。此承上文『乘輿濟人』一事而言，則私恩小利而已。子産可謂有不忍人之心矣，然先王則以不忍人之心，行不忍人之政，是以其體正大而均平，❶其法精密而詳盡，而其利澤之及人，如天地之於萬物，莫不各足其分，而莫知其功之所自。苟有是心而無是政，則不過能以煦濡姑息，苟取悅於目前，其耳目之所不及，不免有所遺矣。況天下國家之大，又安得人人而濟之？昔諸葛武侯嘗言，治世以大德不以小惠，而其治蜀也，官府、次舍、橋梁、道路莫不修理，而民不告勞，是以庶幾乎先王之政矣。」輔氏曰：「此正說子産之用心錯處。」○昔齊桓公見老人饑而賜之食，老人辭曰：「願賜一國之饑者。」其意甚善。○唐中宗遣使分道詣江淮贖生，中書舍人李義諫曰：「魚鱉之利，黎民所資，雖雲雨之濡有沾於末類，而生成之惠未洽於平人。不若回收贖之民物，減貧難之

❶「均」，嘉靖本作「公」。

徭役。」又唐乾符間，宰相有好施者，常於布囊貯錢自隨，行施丐者。每出，襤褸盈路。❶有朝士以書規之，曰：「宜舉賢任能，使萬物得所，何必爲此小惠乎？」

「孟子告齊宣王曰『君之視臣如手足』」章

「君之視臣如手足」者，倚之以爲用，護之恐有傷。君待臣如此，恩義之至也。下文「諫行言聽」便是。

「則臣視君如腹心」，「腹心」者，手足衛之而願爲之胼胝，衆體戴之而甘爲之服役。臣待君如此，恩義之至也。○注：「手足腹心，相待一體。」腹心倚手足以爲用，手足戴腹心以爲主，此所謂「一體」。蓋有君不可無臣，有臣不可無君，其分相維，其恩義相孚。○「視臣如犬馬」者，言待其臣下，徒有禄賜之厚，而無禮敬之文。猶養犬馬者，徒有豢養之恩，而無禮貌之施也。秦漢以下，中主之遇其臣，概如此。國人之報，所從來久矣。○「君之視臣如犬馬」，君固卑矣。而「臣視君如國人」，臣亦卑焉。「如寇讎」者，愈卑矣。蓋君既視我如此，我便可拂袂去矣，何乃徒縻其豢養，而甘受其輕賤，以國人視其君？甚至爲之土芥而不辭，至視之如寇讎也哉！此見孟子之言，可以告其君而不可語其臣，且又有未盡當處。潛室曰：「是説大都報應如此。若忠臣孝子，不當以此自處，當知天下無不是底君父。」

「土芥，則踐踏之而已矣，斬艾之而已矣」。當分「踐踏」貼「土」字，「斬艾」貼「芥」字。○侵害人者，謂之寇，如「魏人入寇」、「匈奴寇邊」之類，其義可見。受

❶「襤褸」，原作「檻樓」，今據嘉靖本、四庫本改。

其侵害者，因而與之結構報復，則謂之讎。故楊子云：「欲讎僞者必假真。」《詩》云「無言不讎」。《正韻》云：「償也。」其義可見。

「王曰『禮謂舊君有服』」止「服矣」

「王疑孟子之言太甚，故以此爲問。」亦見齊王天資甚高，辭有含蓄而不露。○饒氏曰：「舊君其恩已絶，尚且爲有服，不應見在之君而待之如此。」

以道去君而未絶者。○按《儀禮傳》：「大夫去君，歸其宗廟，故服齊衰三月。」如齊人仕魯爲大夫，老而欲歸齊，非有不合之故也，是爲「以道去君」。雖不之事矣，猶自同於其畿内之百姓也。○《傳》又云：「言以道去君而猶未絶也。」注謂「三諫不從，待放於郊。『未絶』者，爵禄尚有列於朝，出入尚有詔於國」。蓋即下文「君使人導之出疆，又先於其所往。去三年不反，然後收其田里」者也。則孟子之言有據矣。○據孟子所答，則以道去君，不指歸其宗廟者。

「諫行言聽，膏澤下於民」

饒氏曰：「諫是閉邪，言是陳善。」看來言與諫亦當有別，但饒説亦非閉邪之本旨。其本指陳善閉邪一事也，今却分爲二意。○膏是膏油，澤是水澤，二者皆滋潤乎物。此二字是借字。賢者之事君，「諫行言聽」，則自有膏澤在民矣。

○問：「既是『諫行言聽，膏澤下於民』，又何故而去？」曰：「『諫行言聽，膏澤下於民』，以平時言也。『有故』是此一時一事有不合，而義當去者也。故《儀禮》注謂『三諫不從，待放於郊』，非是好事故去。或泥《儀禮》『歸其宗廟』一句，以爲

致仕而歸，亦未盡。大夫去國，固有歸宗廟者，亦有適之他國者，不然，何以用『先於其所往，稱道其賢，欲其用之』耶？」○饒氏曰：「如夫子在其國，道非不行，只因受女樂，便去。『諫行言聽』，是平日如此。亦有偶然議論不合而去。」○問：「既云『非是好事故去』，何以云『以道去君』？」曰：「只以正文觀之自見。其在國也，『諫行言聽，膏澤下於民』；其去國也，『道之出疆，先於所往，三年然後收其田里』。故本文云：『以道去君，而猶未絶也。』就『未絶』上見得。『以道去君』，猶言以禮致仕之類。若夫『諫不行，言不聽，搏執之，又極所往。去之日，遂收其田里』，則道安在乎？」○朱氏曰：「有故而去，非大義所係，不必深爲之説。」又曰：「樂毅之去燕近之。」愚謂范蠡之去越近之。

「又先於其所往」

「又先於其所往」，依朱子所注，則孟子之言是主「三諫不從，待放於郊」者，故曰：「稱道其賢，欲其收用之也。」若「歸其宗廟」者，恐不如此。朱子小注曰：「有故而去，非大義所係，不必深爲之説。臣之去國，其故非一端，但昔者『諫行言聽』而今也『有故而去』，而人君又加禮焉，則不得不爲之服矣。樂毅之去燕近之。孔子初亦見用於魯，後乃去之。」○此一節，清嘗疑之。彼既去我，我既不能用，則任其所之可矣，又焉用爲之説乎？且我既爲人道其賢而欲用之，我何故不以爲賢而自用之乎？若他國以此問，則我何以答？但「導之出疆」，又不「遂收其田里」，而猶望其歸，禮亦近厚矣。縱不爲「先於

所往而稱道其賢」，似亦未爲薄也。謹識所疑，遇高明君子，當有請焉。「導之出疆，防剽掠也」。○從其志而虞其害也。

「然後收其田里」

田，所賦之禄入也；里，所居之第宅也，故云「田禄里居」。

「此之謂三有禮焉」

「導之出疆」，一也；「先於所往」，二也；「三年然後收其田里」，三也。不連「諫行言聽」説。自是去後三有禮。○此句通結「諫行言聽」以下，不只帶「三有禮」。

「今也諫則不行，言則不聽」

問：「『諫則不行，言則不聽』，只此故便可去了，又待有何故而去？」曰：「如孟子之於齊然，其始也，齊王亦嘗聽用其言，然亦未便去。未出晝以前，不知經幾久，故尹士以爲濡滯。一説孟子於齊，未嘗受禄，只處賓師之位，故得從容於去就之間，如此故曰：『我無官守，我無言責也云云餘裕哉！』」

「晉錮欒盈。」○「會諸侯，約使勿受盈之奔也。」此正「窮之於其所往」，非謂箝禁也。○「晉錮欒盈」，非其罪。盈之母，范宣子之女也，與其家老通，盈患之。其母懼，愬於宣子，言將爲亂，遂錮之。

「此之謂寇讎」

「此以『君之待臣』言，何不云『如土芥』」？曰：「『君之視臣如土芥』，則便是臣之寇讎矣。」○潘興嗣曰：「孟子告齊王之言，猶孔子對定公之意，曰云云。」注：「潘，豫章人，考之先儒姓氏，無之，不知何時人。」記得《宋文鑑》多有潘興嗣文章，則必宋人也，故稱其名，如張敬夫之類。然獨不稱字者，其人不如敬夫之

顯也。○新安陳氏曰：「孟子此語，亦是述記《檀弓》篇子思答魯穆公問『禮爲舊君反服』之意。」○按《檀弓》：穆公問於子思曰：「爲舊君反服，古歟？」子思曰：「古之君子，進人以禮，退人以禮，故有舊君反服之禮也。今之君子，進人若將加諸膝，退人若將墜諸淵。毋爲戎首，不亦善乎？又何反服之禮之有？」

楊氏曰：「云云。若君子之自處，則豈處其薄乎？孟子曰：『王庶幾改之，予日望之。』君子之言，固如此。」真氏曰：「孟子爲齊王言則然，而所以自處則不然。『三宿出晝』，未嘗有悻悻之心，曷嘗以寇讎視其君？」此二說有補於本章。

「孟子曰『無罪而殺士』」章

「無罪而殺士，則大夫可以去。」若及此時不去，則後有欲去而不能者矣。「無罪而戮民，則士可以徙。」❶若及此時不徙，則後有欲徙而不能者矣。或錯認《集注》及輔氏注，以本文「可」字爲「可得」之「可」。惟虛心讀之，見得只是言「當見幾而作」之意。此「可以」字，正如「夫子可以行矣」及「子未可以去乎」之類。「可以」字語末，則含有「及此時不去，則後有欲去而不能」之意。○南軒、慶源二注甚好。

「孟子曰：『君仁莫不仁，君義莫不義。』」

「此章直戒人君。」輔氏云：「《大學》『其機如此』之說也。」似不宜把行政用人說。然說者亦多用此，但重在君心仁義上耳。看來若除却行政用人不用，而但取己正物正意，則與前章之旨全異，非特小異

❶「徙」，原作「徒」，今據嘉靖本、四庫本及《孟子集注》改。

矣。朱子注引張氏云，義亦小異耳。須更詳之。○一說上章主言人臣當以正君爲急，承「格君心之非」而言，則「君仁」、「君義」主心言可矣。「此章直戒人君」，只言君身，方對「莫不」字爲是，❶而心亦在其中。且此「莫不」二字，上無所承，而必拘拘於行政用人，則與「直戒人君，義亦少異」之旨不貫矣。既云「直戒人君」，又云「義亦小異」，「亦云」二字，言不止是「直戒人君」，與上篇不同，其義亦須小異，不必拘拘於正心與行政用人之云耳。

○此章重出，與《論語》重出而逸其半不同。重出而逸其半，所重出者只是一意。此章重出，却是無上事而直出二句，難用上章行政用人塡入「莫不」字內。其曰「君仁」、「君義」亦指君身言，心在其中矣。又不必一則曰心，二則曰心也。

「孟子曰：『非禮之禮，非義之義，大人弗爲。』」

名亦喚是禮義，而實則非禮義之正，故曰：「非禮之禮，非義之義。」此全是認理不精之過。君子所以貴乎精義，不然，差毫釐謬千里，名是而實非者多矣。

○「非禮之禮，非義之義。」所謂禮者，或恭敬辭讓之節，或玉帛儀文之施，皆禮之所在也；所謂義者，或小而辭受取與之際，或大而去就死生之決，皆義之所在也。是禮義也，察之必欲其精，或毫釐之差，則千里之謬。或加之錙銖，則太過；或減之毫忽，則不及。不可狥乎其名，不可泥於其迹。故有可行於昔，而不可行於今者；有可行於人，而不可行於己者。有辭之爲禮，而亦有不辭之爲禮；有受

❶「是」，嘉靖本作「見」。

之爲義，而亦有不受之爲義。或今日行之則爲禮，明日行之則非禮，惟義亦然。此難以悉舉，要在察理之精而已。○考之書傳所載，如「令色」、「足恭」，「非禮之禮」也；「傷惠」、「傷勇」，「非義之義」也。冉子爲子華之母請粟，子路之死於孔悝之難，亦「非義之義」也。孔子一日拱而尚右，二三子亦皆尚右，而不知其有娣之喪故也。成王以周公有大勳勞，而賜魯以天子之禮樂，亦「非禮之禮」也。此其著者耳。其他細微，固難悉舉。○此章之義，❶惟張子與晦翁二説與大注意正合。大注云：「大人則隨事而順理，因時而處宜。」此正與「時中」及「不泥陳迹」之説脗合無間。若程子所謂「恭本是禮，過恭則『非禮之禮』；以物與人爲義，過與是『非義之義』」，又云「如婦人之仁，宦寺之忠」。此説雖亦不可以爲非，但律以《集注》「隨事順理，因時制宜」之説，似未切當。且《集注》意亦自無所不該。○雲峰謂「大『隨事順理』，而不爲非禮之禮；『因時制宜』，而不爲非義之義」，非也。如此則禮只在事上用，義只在時上用，乎？蓋朱子此二句，是要兼時與事，非是分貼禮與義也。

「孟子曰『中也養不中』」章

「養，謂涵育薰陶，俟其自化也。」許氏曰：「涵育，寬以容之之意。薰陶，善以導之之意。」愚謂「俟其化」意重「中也養不中，才也養不才」，正爲子弟資質遲鈍，志氣昏惰不前，父兄多有不能耐煩忍待之意，故「養」字要看得與「棄」字相反對，

❶「義」，嘉靖本作「意」。

始得。○爲子弟者，但知樂有賢父兄便好。人之子弟，有賢父兄，多不知樂。○輔氏曰：「中以德言，才以能言。」又曰：「德本於性，才本於氣。」此説未穩，爲與下賢字自有妨。蓋才亦德之用也。

○「棄不中」、「棄不才」，此亦是「過中而不才」處，故曰：「不能以寸。」○新安陳氏曰：「舜命契曰：『敬敷五教，在寬。』『在寬』，即養之謂也。若急迫以求之，見其未化，遽以不可教而舍之，是棄之也。」

「孟子曰：『人有不爲也，而後可以有爲。』」

《易》之《恒》曰：「利貞，利有攸往。」此章愚竊意孟子本意似云：人於未當有爲時，能退斂不爲，則一旦當有爲時，便能奮前有爲矣。蓋前之不爲者，義也；後之有爲者，亦義也。今人於不當爲者，多率意任情爲之，而不知分義之有未當。及其於所當爲者，反却矣。驗之天下之人，多有如此者。若曰不爲不仁而後可以爲仁，不爲不義而後可以爲義，則不爲不仁時，專只是不爲不仁，都不敢爲仁了，到後來方可爲仁邪？且理欲不兩立，公私不並行，既不爲不仁，便是爲仁了，何故謂「人有不爲也，而後可以有爲」？○「人有不爲」者，時義之不當爲也。其後之有爲者，時義之當爲也。惟有見於時義之不當爲而不爲，則於其所當爲者，必奮然爲之不可回矣。此孟子所以熟視夫人，而莫之能違者歟？古今人事以此勘之，殆萬不失一也。蓋自其不爲時，已是一段有爲了。○程子曰：「有不爲，知所擇也。」不知亦是如此説否。不然，則方其不爲時，亦已有爲了。既曰「擇」，便知可否。大抵否意居多。

「孟子曰：『言人之不善，當如後患何！』」

「如」字訓奈。

問：「所謂『後患』者，謂得罪於其人耶？抑恐其亦言己之不善耶？」朱子曰：「是皆有之。」愚謂：既得罪於其人，便言己。○新安陳氏曰：「隱惡，忠厚之道，亦遠害之道也。」○大舜隱惡揚善，「夫子誰毀誰譽」，下文但言「如有所譽」而不言「毀」可見矣。若當官而行有姦慝當言，又不可顧後患而緘默也。○愚謂須是無諸己而後非諸人。○大注曰：「此亦有爲而言。」

「孟子曰：『仲尼不爲已甚者。』」

聖人之所爲，天理之當然，中而已矣。中之所在，加之錙銖則太過，故曰：「本分之外，不加毫末。」所謂「本分」者，正以理之所當然言，理所當然處，便是箇本分。孟子此句，說得最盡，不必依南軒只用答陽貨、「見南子」、「不脫冕而行」及「沐浴請討」等類說。聖人之不爲已甚者，不止此，但凡所謂「依乎中庸」處皆是。如孝悌恭儉等事，聖人爲之，固不容有一毫之不及，但到他限便止，不求奇取異，所謂「無以甚異於人而致其知」者。如割股、廬墓、弊車、羸馬之類，皆聖人所不爲。○本分最難，盡到盡處，又求加焉，則非所以爲聖人。自古聖人，皆不爲已甚，何獨稱仲尼？孟子學孔子者，故稱其家法，以其所處地位同也。○朱子曰：「所謂本分者，道理之至當，非苟然而已也。學者宜深察之。一有小差，則流而入於鄉愿之亂德矣。」

「孟子曰『大人者，言不必信』」章

此正是「無適、無莫，義之與比」之意，亦與「非禮之禮，大人弗爲」者相發明。蓋

大人以事處事，而不以我處事。言行先期於信果，便是有我矣。○「必信」、「必果」者，有意於信、果，縱然信、果，亦未必合義。「惟義所在」者，無意於信、果，然既得於義，而不信不果，自不害其爲信、果矣。豈有合義而可責其不信、果哉！苟不合義矣，又何取必於信、果，亦何足爲信、果？○必者，先期也。「惟義所在」，隨事而順理，因時而制宜，不先期也。○合當信、果處便是義，大人言行主於義，不主於信、果。蓋主於信、果，則有所泥而不必合於義矣。雖然，大人於言之合義者無不信，行之合義者無不果，此則不可不知。○大人非輕信、果也，信、果於義也。彼必於信、果，不必於義者也。乃知上面之信、果，亦前章非禮義之禮義之類歟？○胡氏謂信、果自是爲上者當然之事，然則士惟知信、果而不必合於義乎？此説於義未精。要之，義與信、果，究竟是一致道理。

「孟子曰：『大人者，不失其赤子之心者也。』」

○大人者，元來是不失其赤子之心者也。非謂只不失赤子之心，便是大人，如此，則赤子亦可謂之大人乎？孟子是以「赤子」對「大人」説，言大人之於赤子，其地位相去固有間矣，然大人之所以爲大人者，乃正以其不失夫赤子之心者也。蓋赤子者，純乎良知良能之天，而他未有所知所能者也。若大人，則自良知而充之，以至於無所不知；自良能而充之，以至於無所不能，方喚做大人。蓋「大人之心，通達萬變；赤子之心，則純一無僞」。然「通達萬變」其實自「純一無僞」中來。一故能萬，萬從一生，此理最好思量。○

須味《集注》「擴而充之」意，不可謂只不失其赤子之心便了。○朱子曰：「大人事事理會得，只是無許多巧僞曲折，便是赤子之心。」○程子曰：「聖人不記事，所以常記得道理。」亦彷彿蓋如此。程明道在貢院，將康節數學來推，一一曉解。及後伊川問之，曰：「都忘却了。」此見其胸中空洞，無所介滯。惟其如此，故前日推得其數出。今雖不記，若再一推，又自了了分明矣。此見聖人之無所不知，無所不能，實自其純無僞之心有以爲之實地也，故曰「虛靈知覺」。大人特能全其所自有者耳。

「孟子曰『養生者，不足以當大事』」章

當味大注「孝子之事親，舍是無以用其力矣」二句。蓋此是人子事親盡頭去處。殯而附於身，葬而附於棺者，有悔焉，永無及矣。言「大事」者，見其至重而不可苟也。

○「養生不足以當大事。」蓋以人情言，則暇豫而有措；以事勢言，則雖失而可贖。「惟送死可以當大事」者，以人情言，則倉皇而顛沛；以事勢言，則其悔不可追。

○新安陳氏說得好，❶曰：「生、事、葬、祭，皆當以禮，不可輕忽，均也。孟子此言，非謂養生爲輕，但以常變、從容、急遽較之，則送死比養生爲尤重大耳。」趙岐注云：「致養未足以爲大事，送終如禮則爲能奉大事也。」按：此則以「爲」字訓「當」字，非擔當之當。愚謂此正合《集注》。○《集注》所謂「人道之常」、「人道之變」，正以「從容急遽」論，故饒說可取。

❶「氏」，原脫，今據嘉靖本補。

○送死所以爲人道之大變者，蓋此是顛沛之際，造次之時也，易至有悔，故遂繼之曰：「孝子之事親，舍是無以用其力矣。」

「孟子曰『君子深造之以道』」章

老子曰：「天之道浸。」言天道之變化以漸也。人事亦宜然，故「涵育薰陶，俟其自化」，教者之道也；「深造以道，欲其自得」，學者之道也。雖聖人之下學上達，亦是循序漸進也，至於爲政，亦莫不然，故曰：「漸，君子以居賢德、善俗。」天下事，豈可取必於旦夕之間哉！❶速成不堅牢，即目前近事驗之可知。○「君子深造之以道」，「深造」字固重，「以道」字尤重，觀大注「欲其有所持循」字面可見。❷小注曰：「深造只是既下工夫，又下工夫。待其真積力久，則自得之矣。今日明一理，明日明一理；今日行一善事，明日行一善事，所謂精察力行者，故久則自然通暢而純熟。」○道則其進爲之方也，大要不出博學、審問、慎思、明辨、篤行之次第，是即「深造之以道」。「深造之以道」，猶云以道而深造之也。○凡深造，須是以道，强探力取不得。

「欲其自得之」

自，自然也。惟其得之也出於自然，故其居之也安，資之也深，取之左右逢原。「自」字、「居」字、「資」字、「左右逢原」字，所謂字眼也。

○論自得者，可把牝雞抱卵出雛爲譬。《或問》：「朱子曰：『少時見雛將出卵，視之，其時已至，自然迸裂而出，全不用彼

❶「必」，嘉靖本作「盡」。
❷「持」，原作「特」，今據嘉靖本改。

着力。有時見其難，稍以手助之，其子出來便不長。』」進學而進於自得者，其理正如此。蓋至於日至之時，自然熟矣。所以養氣不可助長，如文中子，如陸象山，皆未免有助長之病，不但告子也。惟聖人能無積累之漸，陸氏便欲以聖人自處，宜其不得斯文正印也。

朱子曰：「造之不深者，用力於皮膚之外，而責效於旦夕之間；不以其道者，從事於虛無之中，而妄意於言意之表，是皆不足以致默識心通而自得之。必也多致其力而不急其功，必務其方而不躐其等，則雖不期於必得而自然得之，將有不可禦者矣。若急迫求之，則是私己而已。」○謂只是人爲之私，非自然之得也。

「自得之，則居之安」

朱子曰：「惟自得之，則理之在我者，吾皆以居之。財貨一般，或搶於人，或假於外，終非己物，居之可得而安乎？」

「居之安，則資之深」

若物不屬己而藏得未穩，則又安可倚以爲無窮之用？故居之安則資之深矣。

「取之左右逢其原」

注：「左右，身之兩傍，言至近而非一處也。」左右隨身而在，故既曰「至近」，又曰「非一處」。其實不待取之左右，所取者只在心，蓋所取者只是所自得於心者。

○「取之左右逢其原」，只是形容之辭。左右雖解云「至近」，其實亦不在近處，只是心裏，明其近便耳。蓋自得之者，得之心也。取之只取其得之於心者耳，豈在外乎？資之於平時，取之於應用。○朱子曰：「取之無窮，用之不竭，只管取，只管有衮衮地出來。這件事也撞着這本來

底道理，那件事也撞着這本來底道理，事事物物都撞着這道理。然這箇只在自得上，才自得則下面節次自如此。」

○「資之深」，是未接物之時。「取之左右逢其原」，則正當應接之時，而所居、所資者，今皆隨取隨有，供其所支，綽有餘地矣。

「故君子欲其自得之也」

此一句要繳「深造之以道」。○輔氏曰：「『自得』，若子貢悟性、天道不可聞，曾子『唯。吾道一貫之』語，此何待言而後見？正張子所謂『德性之知，不萌於聞見』者也，豈容更有安排布置哉！」○「居之安，資之深，取之左右逢其原」，皆自得之節次也。所以必言此節次者，蓋自得之者，此理爲己有也。所以貴於己有者，以其於應物之際，得受用也。如人實得許多金銀，以此金銀買得許多物，做得許多事也。既自然有得於己，則所得者足以泛應不窮矣。故始言「居之安」，猶全是説内面。次言「資之深」，則漸説向外去。又次言「取之左右逢其原」，則正説得受用其所自得者也。○居安、資深、左右逢原，乃自得下面自然底節次，非可謂自得之功効也。蓋自得便是功効，更無自得之効。此處猶上篇「樂則生矣，生則惡可已也。惡可已，則不知足之、蹈之、手之、舞之」，總是樂之深也。○雲峰胡曰：「『深造』章，大要在『勿忘』、『勿助』，《集注》謂『有所持循』是『勿忘』，『以俟夫默識心通』是『勿助』。」愚謂：以是爲「勿忘」、「勿助」，無復改評矣。但分「有所持循」謂「勿忘」，「默識心通」謂「勿助」，恐未當。大抵「深造」是「勿忘」，「以道」則

有「勿助」在矣。

○《口抄》云：「此篇多平居講貫之意，而『欲其自得』一章，工夫次第爲尤詳。蓋云功深力到，自然而得，故言『欲其自得』。晦庵於《或問》發明已備，而世乃有以『自得』爲己之獨得，至或傲然持立異論而不顧者，可深省矣。」○愚嘗謂：孟子説一貫有二，與《論語》二處脗合。此章即曾子所聞之一貫也，下章即子貢所聞之一貫也。蓋此章兼知行，下章獨主知。何謂此章即曾子所聞之一貫也？蓋「深造以道」，則隨事精察、力行而真積力久也。「自得之」至「左右逢原」即一本萬殊之妙，而泛應曲當者也。下章「博學而詳説之」，亦多學而識之功也。由多學而識，而至於聞一貫之傳，是亦反説約矣。○「自得之，則取之左右逢其原」，聖人之所以聲入心通者，以其自得之也。

○未能自得以前，則「深造之以道」，下學之事，求之之功也。既自得以後，則居安、資深、左右逢原，上達之事，得之之驗也。學必至於自得，然後爲學之成也，故曰「欲其自得之」，上達必由下學也。

○「君子深造之以道」，五箇「之」字，同是指此理也。以道而深造之，即《大學》所謂「求得所止」、「道學」、「自脩」，言其所以得之之由也。「之」字固同。

「孟子曰『博學而詳説之』」章

大注：「博學於文而詳説其理。」愚按：文者，載道之具也，故《論語》注曰：「文謂《詩》、《書》六藝之文。」《詩》、《書》所載，六藝所陳，三才之道備焉，萬物之理貫焉。故必誦《詩》、《書》以多識夫前言往行，又傍考六藝以增廣其所聞所見，如此

方是博學於文。然又必從而詳說夫所博之文之理，通其一而及其二，推其類而周其餘，窮其所當然，又必究其所以然，既得之於此，又欲得之於彼，審問、明辨、優游厭飫而不使有一之或遺，如此方謂之詳說。輔氏注亦如此。○「文」字，或謂凡事物之理所在皆是文，固通。但文者載道之具，朱子分明解云「謂《詩》、《書》、六藝」。學與說不同，學就習誦而言，說就講明而言。輔氏又曰：「『博學詳說』，則是『深造』之意。『反說約』，則是『自得』之事。」○「將以反說約也」，如《詩》三百篇，博求其義而約之，只是「思無邪」而已。三千三百之禮，博求其義而約之，只是「無不敬」而已。《易》六十四卦，其約不外乎「時」之一字。《書》五十八篇，其要不外乎操存涵養。《孟子》七篇，其要不外乎體驗擴充。以至《大學》之敬，《中庸》之誠皆是也。而究其所以爲誠、爲時、爲中，要亦一而已矣，此其所以爲會萬而一也。

○天下之理，自一而萬，萬復合爲一，故博學詳說必到至約之地，方是真學問也。程子謂《詩》之約在「思無邪」，《禮》之約在「無不敬」，然無不敬則思無邪矣，其歸豈容有二乎？至於《書》之中、《易》之時、《春秋》之義，亦惟「無不敬」者得之。○《中庸》之書「始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理」，亦可見天下之理，自一而萬，萬復合爲一也。○若太泥於《詩》之「思無邪」，《禮》之「無不敬」，《易》之時，《書》之中之類，❶則亦非一貫矣。須

❶「類」，原作「數」，今據嘉靖本改。

有十數貫方是，豈得謂之至約？但即此而究竟之，「毋不敬」則自然「思無邪」矣，無邪則中矣，中則無不時矣，豈不一貫而至約乎？然不由博學詳説，而自以爲得其約，則是無星之稱而已，豈有是理哉！

○「融會貫通」者，衆理之渾融爲一也。衆理自是衆理，如何得渾融爲一？萬物各具一理，而萬理同出一原。如仁者，人之理也，義則仁之所宜，禮則仁之節文，智則仁之是非。要之，只是一箇仁之因物賦形而已耳。又如義之宜也，舉其目，長則宜敬之，賢則宜尊之，群臣則宜體之，大臣則宜禮貌之。推而言之，父之所宜，慈也；子之所宜，孝也；兄之所宜，友也；弟之所宜，恭也。「庸敬」，宜在兄也；「斯須之敬」，宜在鄉人也。冬日宜飲湯也，夏日宜飲水也。要之，只要一箇宜之因物付形而已耳。此皆自其同者言之。若至其相反處，亦一理之貫通也。如賢者用，則不賢者亦黜矣。大賢宜大用，則小賢宜小用矣。❶合禮者宜受，則不合禮者宜辭矣。豈不同一事理之宜哉！至於仁之愛人，而又有時乎殺人者，蓋可愛者固愛之，其元惡大憝，梗吾之愛，則由愛生惡，有如陰陽之相生，亦一理之貫通也。又如父子主恩，反而推之，則君臣主敬矣。夫子制義，反而推之，則適人從夫矣。如此之類，其目有萬，而萬實一者，只是一理之因物付形耳。然非致其博學詳説之功，則亦不能超詣頴悟，以至於此，抑又莫知其所以爲一也。故「心雖主乎一身，而其體之虚

❶「則」，嘉靖本作「矣」。

靈，足以管乎天下之理。理雖散在萬事，而其用之微妙，實不外乎人之一心」。此則其所以能反說約者也。○此「博學」是活字，「約」字是死字。但此理之散殊本自博，故博以求之，至於反說約，則吾亦爲知所約矣。○「博學而詳說之。」此章須把「博」字、「詳」字對「約」字看。蓋「博」與「詳」，求之於萬者也，「約」則要之於一者也。所以然者，萬理悉統於一心之内，而實散布於事物之間。文者，載乎事物之理，而約實不外焉者也。惟學之博而說之詳，久之則知萬理一原而一以貫乎萬矣。蓋非一無以貫乎萬，然非萬則亦不見夫一之所貫，功有先後，理則一串。孟子意爲徒博而不知約者居多。○「反說約」者，說到萬殊一本之妙，此非博學詳說，如何可得？蓋不可以徑約。大注云：「欲其融會貫通，有以反而說到至約之地耳。」分明是一貫之說。此章要把「博」字、「詳」字對「約」字看。人都說重在「反說約」上，愚謂「博學而詳說之」更重。上章亦然。「自得」固重，「深造之以道」尤重。蓋「自得」全要「深造以道」，「反說約」全要「博學而詳說」，所以上章末句「故君子欲其自得之也」，愚謂要繳着「深造以道」才是。如云故君子欲其自得之也，夫既欲其自得之也，則豈可不深造之以道哉！○此「約」字與《論語》「約之以禮」之「約」不同。此以知言，《論語》博文内便有說約在。❶愚故曰：「博學詳說，更重於說約。」又見博文貫通處，就是約也。○輔氏又謂：「上章以行言，此章

❶「便」，嘉靖本作「自」。

以知言。新安陳氏破之以爲上章，❶亦兼知行，最是。」愚意亦如此。

○聖賢道理，只是一貫。且如東海有君子出焉，得一部《大學》而深造實踐之，固成箇聖人也。西海有君子出焉，得一部《中庸》而深造實踐之，亦成箇聖人也。又南海有君子出焉，得一部《論語》而深造實踐之，亦能成箇聖人也。又北海有君子出焉，得一部《孟子》而深造實踐之，亦能成箇聖人也。而究竟夫東海與西海之聖人，其道若合符節之合，而無毫髮之異也。南海與北海之聖人，其道亦必若合符節之合，而無毫髮之異也。是皆不期同而自同者也。此無他，至約之地一也。

「孟子曰『以善服人者，未有能服人者也』」章

「以善服人者」，有挾其善之意，只此一點心，便自服不得人了。「以善養人」，便是耻獨爲君子，存心天下，其誰不服？豈有不得天下心服而可王天下者哉！

朱子曰：「『以善服人者』，惟恐人之進於善，如張華對武帝，恐吴人更立令主則江南不可取之類。『以善養人』者，惟恐人不入於善，如湯於葛，❷遺之牛羊，又使人往爲之耕是也。」○又按：樂毅入齊，與劇辛議曰：「若不遂乘之，待彼悔前之非而撫其衆，則難慮矣。」正與張華謀吴，同一機心。○「以善服人」，直欲服人也，而乃不能服人。「以善養人」，非以服人也，而乃能服天下。○一則不能服人，一則自然能服天下，所謂「人之向背頓殊」。此新安之説。

❶「上」，原作「一」，今據嘉靖本及文義改。

❷「於」，原作「與」，今據嘉靖本、四庫本改。

此章乃伯、王之辨。○南軒注好，謂伯者之所爲，其善者不過欲以之服人，齊桓會首止而定王世子，❶晉文盟踐土率諸侯以朝王是也。學者深見二者霄壤之殊，則伯、王之辨了然矣。

○此章蓋爲當時國君言，曰「服人」，曰「養人」，此「人」字亦指其平等人言，非必指百姓，故許氏「教化撫字」之説，不敢從。只看成湯之於葛伯可見。

「孟子曰『言無實，不祥』」章

大注：「或曰：天下之言，無有實不祥者，惟蔽賢爲不祥之實。」蓋蔽賢便是言也。○愚按：此説固通，然蔽賢固不祥矣。弑父與君，不尤爲不祥乎？而謂「惟蔽賢爲不祥之實」，何耶？○又「或曰：言而無實者不祥，故蔽賢爲不祥之實」。愚按：蔽賢之奸心讒舌，何所不至？於無中求有，於直中索枉，於無過中求有過。如趙使者譖廉頗「食頃三遺屎」，如章惇謂司馬光「奸邪當先辨」，如攻道學者謂朱子「如鬼如蜮」，所謂「惡利口之覆邦家」者，真不祥哉！○不祥，就禍人處説。看來此説較長。但兩「實」字不相類，差不如前説耳。論理，其實後説長。❷新安曰：「前説二『實』字歸一意，然皆無意味，不如缺之。」○南軒張氏説得蔽賢好，謂蔽賢出於媢嫉之私，方其欲蔽賢也，不祥之氣固已充溢於中矣。天生斯賢以爲人也，蔽賢之人，妨賢病國，不祥孰甚焉。

「徐子曰『仲尼亟稱於水，曰：水哉水

❶「止」，疑當作「丘」。
❷「其」，原作「真」，今據嘉靖本、四庫本改。

哉』」章

注：「『水哉水哉』，嘆美之辭。」又鄒氏曰：「孔子之稱水，其旨微矣。」愚按孔子稱水本旨，蓋即川上之嘆，其《集注》備矣。

「源泉混混，不舍晝夜，盈科而後進」條

注言「水有源本不已」，今按「不已」二字，當連下文「而漸進以至于海」讀，不當帶上「有原本」讀，只把下句「如人有實行，則亦不已而漸進以至于極」相照看。〇必是源泉，然後能不已以至于海；必有實德，然後能不已以至其極。行之無實者，猶無原之水也。「暴得虛譽」，猶七八月之溝澮皆盈也。虛譽終不能久，猶其涸之可立待也。實行，誠之也不已而至其極，則至誠矣。

新安陳氏曰：❶「『有本者』，指『源泉』。『如是』指『混混』，至『放乎四海』。『是之取爾』，❷答徐子『何取於水也』之問。」又曰：「本文只是說水，『如人有實行』以下，因結『故聲聞過情，君子耻之』二句，推出孟子借水以箴規徐子之意，而與下一節《集注》『如人無實行而暴得虛譽，不能長久也』相對言之。」〇「源泉混混」，源泉固是有本者，然且放輕讀，慢露出此意。下至末句「有本者如是」，方好叮嚀着實說。至下文「苟爲無本」，便即承此「有本者」說去。

「故聲聞過情，君子耻之」

注：「情，實也。」新安陳曰：「《集注》所謂『有實行』、『無實行』，全從此情實之『情』

❶「氏」，原脱，今據嘉靖本、四庫本補。
❷「爾」，原作「耳」，今據嘉靖本、四庫本改。

字上發揮出來。朱子曰：『如爲善無真實惻怛之意，爲學而勉强苟且狥人，皆是不實。』就此反躬思量方得。」

○孔子言水之不舍晝夜，明道體之不已；孟子言水之不舍晝夜，喻人爲之不已。孔子之言，發天理之本然；孟子之言，指人事之當然。孔子言天理之本然，而人事之當然者自見於言外。孟子爲徐子言，未及於語上也。

「孟子曰『人之所以異於禽獸者幾希』」章

「人之所以異於禽獸者幾希」耳。夫「人之所以異於禽獸者幾希」，則即此「幾希」處，正人所當存而不可去者也。然庶民不知而去之，君子方能存之而不去。然君子猶有待於操之而後存，惟舜也「明於庶物，察於人倫。由仁義行，非行仁義」，則不待存之而自無不存者矣。然舜亦不過盡此所以異於禽獸者耳，非有加也。

○要看大注「雖曰少異，然人物之所以分，實在於此」二句，看得意思出，直使人凜凜。

○「人之所以異於禽獸者幾希」，言其少異也。今欲究其所以小異處，必先言其無異，然後就其中別其異，乃見其小異也，故曰：「人物之生，同得天地之理以爲性，同得天地之氣以爲形。」此其無異者也。然雖「同得天地之氣以爲形」，而人乃獨得其形氣之正而有以全其性，是無異中之少異也。如此解，庶得所謂「幾希」者之來歷分明。但雖得其來歷分明，而孟子所謂「幾希」之本旨，則不盡然者，故隨足之曰：「雖曰少異，然人物之所以分，實在於此。」則知孟子所謂「幾希」者，其指甚重，而非輕之曰「幾希」也。○究

人之所以異於禽獸者，全是心上不同。心之不同，虛靈知覺也。心之虛靈知覺，所以不同者，形氣之正也。朱子「形氣之正」，故該得心，但讀者或不察耳。

○所謂「異於禽獸者幾希」，即仁義是也。庶民之去，明其無以異於禽獸也。君子存之，明其爲此之故而凜凜不敢自逸以入於禽獸之歸也。「舜明於庶物」一條，則全盡人道，乃人倫之至者也。○先言「同得天地之理以爲性」者，自其大同者言也。後言「同得天地之氣以成形」者，以其大同而小異也。此愚所以釋朱子之意，但亦未知朱子之意，果然否耳。

○「人之所以異於禽獸者幾希」，正言其不可不存也。大注云：「雖曰小異，然人物之所以分者，實在於此。」人多以此注屬下句，不然也。

朱子曰：「人物之所同者，理也；所不同者，心也。人心虛靈，無所不明，禽獸便昏了，只有一兩路子明。」此說最切要。蓋心者，理之府，心之靈明有見處，理便因之而全。禽獸雖有知覺，然其覺終不如人之靈明，此人之所以異於禽獸處，所謂「論萬物之一原，則理同而氣異」，氣異則所賦之理亦有間矣。「同得天地之氣」又在知覺運動之蠢然者說。○注「衆人不知此而去之」，謂不知其所以異於禽獸者在此「幾希」間也。○注「君子知此而存之，是以戰兢惕厲」云云，正是存之之功，不是存之了方戰兢惕厲。蓋此四字，正承上文過。下文「卒能有以全其所受之正」處，方見「是以」二字着落。○「庶民去之，君子存之」，所存所去者，庶物人倫之理也。兼說方盡之。

「舜明於庶物」條

「舜明於庶物」一段，是明其能全夫所謂「幾希」，所謂「踐形」也。○「舜明於庶物」。「物，事物也」。在一身則有視、聽、言、動之則，在一家則有閨門、內外之職，其在鄉，則田里之耕桑，公上之賦役，皆事也。其在官，則或錢穀、甲兵，或刑名、度數，皆事也。○「由仁義行」，言所以處夫庶物人倫之間者，自莫非仁義之道也。○大注云：「仁義已根於心，而所行皆從此出。」❶猶所謂「以德行仁」語意。「由仁義行」，仁義以在心者言，由此而行出來也。

○「舜明於庶物，察於人倫。由仁義行，非行仁義」。其所行、所察、所由，直是所謂「幾希」者而已。乃知所謂「幾希」者，是重之之辭，非輕之曰「小異」也。○仁義之理根於心，而行於庶物人倫之間，所謂「心雖主乎一身，而其體之虛靈，足以管乎天下之理；理雖散於萬事，而其用之微妙，實不外乎吾之一心」，則知所謂「幾希」者，即是仁義，而所謂「庶物」、「人倫」者，亦非仁義外物也。○明庶物、察人倫，由仁義行，當分知行，不可分先後。蓋聖人生知安行，無先知後行之理。

○「非行仁義」，明其不待於存之也。

「孟子曰：『禹惡旨酒。』」

《戰國策》曰「儀狄作酒」云云。《本草》後卷謂：儀狄，帝女也。

《大學衍義》則云：「帝女令儀狄作酒而美，進之禹。」是儀狄必又是一人，非帝女矣。○「惡旨酒」，則凡人情所欲者，皆不

❶「行」，嘉靖本作「存」。

能動矣。「好善言」，則凡天理之正者，皆其所嗜矣。此雖二事，所該甚廣，在善讀者意會，不然，是爲數其事而稱之矣。○於旨酒而惡之，惴惴然惟恐欲心之或熾，所以遏人欲也。於善言則好之，汲汲焉惟恐善道之或遺，所以擴天理也。此禹之憂勤惕厲處，即存其所以異於禽獸者也。

遂疏儀狄。○不見其進善言而惟進甘味，非愛君者，禹所以疏之。

「湯執中，立賢無方」

執，謂守而不失。事事惟執其所謂中者而不失焉，不敢過也，不敢不及也，必欲其恰好而後已。其憂勤惕厲之心，何如也。○「『立賢無方』，惟賢則立之於位，不問其類」。是心何心也？蓋念天位之惟艱，欲與天下之賢共理之故也。惴惴焉惟恐失天下賢人之心也，❶所謂「帝臣不蔽，簡在帝心」，憂勤惕厲又何如！○「湯執中」，以處事言；「立賢無方」，❷以用人言。二句關涉亦甚廣大。

「文王視民如傷，望道而未之見」

「文王視民如傷」，以治人言；「望道而未之見」，以脩己言。此二句，憂勤惕厲意自明，故注云：「聖人愛民深，而求道切如此，不自滿足，終日乾乾之心也。」○「耕者九一」至「必先斯四者」，是文王視民如傷處。「不顯亦臨，無射亦保」，是文王「望道未見」處。○要看《集注》兩「已」字及「猶」字。「民已安矣，視之猶若有傷；道已至矣，望之猶若未見」。此見

❶「焉」，嘉靖本作「然」。
❷「無方」二字，原脫，今據嘉靖本補。

文王之純亦不已。○小注：問：「以而爲如，亦有據乎？」朱子曰：「《詩》云：『垂帶而厲。』鄭箋：『而，亦如也。』此以『而』爲如也。《春秋》：『星隕如雨。』左氏曰：『與雨偕也。』此以『如』爲而也。則其混讀而互用之久矣。」且看朱子讀書如此，是甚麽樣工夫。

「武王不泄邇，不忘遠」

「邇者人所易狎而不泄。」蓋人皆狎之，而己獨不泄，謹之至也。「遠者人所易忘而不忘。」蓋人皆忘之，而己獨不忘，慮之周也。其憂勤惕厲之心何如哉！○朱子曰：「通人與事而言。邇者人所易狎而不泄，何也？敬之常存也。遠者人所易忘而不忘，何也？慮之周詳也。」此亦可見其憂勤惕厲之意。然以「德之盛」言「不泄邇」，蓋以其「敬之常存」，即德之所存也。若以此言仁，則不切矣。又以「仁之至」言「不忘遠」，蓋以其不棄置遠者於度外也，此見是「仁之至」。饒之分貼當從。且上條「愛民深而求道切」，亦須分貼。

「周公思兼三王」條

此一節，看來只是時中。○注：「三王，禹也，湯也，文、武也。」四聖如何只喚做三王？以代論也。上四條之事，如何説至周公時有不合？甚不可曉。且周公常作《酒誥》以禁天下之耽酒者，❶非不「惡旨酒」也。周公「一沐三握髮，一飯三吐哺」，猶恐失天下賢人，非不「好善言」也。中也者，「先聖後聖，其揆一也」。《周禮》一書，何莫非中之所在？則周公

❶「常」，嘉靖本作「嘗」。

又未嘗不執中。鄉舉里選之法，實周公所制。又如蔡叔以罪廢，及其子蔡仲賢，又立之，則周公亦「立賢無方」者。相武王，誅紂伐奄，救民於水火之中，又制禮作樂而納之皇極之内，其「視民如傷」矣。終日乾乾之心法著於《易》，而吐哺天下之士以求益，此其「望道而未之見」矣。追崇之典，上及先公，制治之法，佑啓後人。方其攝位爲治之日，想夫九州四海之内，無一事一物而不在其一念綜理之中必矣，豈「忘遠」者哉！嘗觀《周禮》一書，其爲治也，細微曲折，無不周慮，前後左右，無不慎妨。天子不令有戲言，奄寺但以供使令之類，❶可見其「不泄邇」矣。而乃有不合者，何也？曰：「非謂四事不合也。四事則周公已嘗思兼而施之矣。此謂四事之外，或有不合者。」○「周公思兼三王以施四事」，無有不合者也。然時異世殊，此外或有不合者，則「仰而思之，夜以繼日。幸而得之，坐以待旦」。蓋上四事則因之而無所改，於他事則或隨時有所損益，此亦百世之通道也。○四事之外有不合者，如忠、質、文之異尚，子、丑、寅之異建，❷貢、助、徹之異賦之類。

一説：依饒氏，兩「事」字要同。「其有不合者」，正指四事。如「禹惡旨酒」，是時去上古朴略之風猶近而絶之。至周公時，人文已盛，祭祀賓客，安得絶酒？故周人之《詩》云：「我有旨酒者，無慮數十。」是「惡旨酒」有不合者矣。在禹時所謂「善言」，在周公有行不得者矣。在湯

❶「奄」，嘉靖本作「閹」。
❷「異」，嘉靖本作「迭」。

時所謂中，在周公時又不爲中矣。湯之「立賢無方」，周人大抵親賢並用，亦其時勢有不得不然者。時乎當勞也，如佚道使民；時乎當威也，以生道殺民，亦不得拘於文王之「視民如傷」矣。事果善矣，自信而不疑；理果當也，決行而無滯，亦不必拘於「望道而未之見」耳。邇者固不宜泄，亦有可親者；遠者固不宜忘，亦有可畧者。周公於是於其未得也，則勤於思，既得也，則急於行，又何其憂勤惕厲！此説不如前説。○周公於上四事，則須兼而行之，其所不合者，則勤於思而急於行。此皆可以見其有憂勤惕厲之心也。不可專重下段，而於兼行處或畧之。夫四聖人各有一事，尚皆爲憂勤惕厲，今周公兼行四事，乃獨不爲憂勤惕厲，必至下段云云，乃爲憂勤惕厲乎？此看書者之誤。

○注云：「思而得之，則其理初不異矣。」此句不可苟且看過。此是異中之同處，所以均爲聖人，所以無優劣。○據本文「其有不合者」説「四事之外」。或謂：《集注》云「其事或有不合者」有「其事」二字，見得是四事。答曰：「若無《集注》，也須是説『其事有不合者』，不是事不合而何？『其』字指三王，不必專指四者。饒氏却云『其事』又照上面一『事』字，大抵未當。」○「周公思兼三王」，不可依小注，謂是孔子集大成意。如此，則三王各居其一節，周公獨會其全體，高了周公固無害，卑了三王，奈何？要當思其時如何耳。

孟子所稱，各因其一事而言。○愚謂必是孟子以前見於紀載者。禹嘗以「惡旨

酒」、「好善言」稱，湯嘗以「執中」及「立賢無方」稱，文王以「視民如傷」、「望道未見」見稱，武王以「不泄邇」、「不忘遠」見稱，故孟子於此舉之，而非各舉其盛也。朱子云：「必是周公曾有此說。」○此章五條事，都是舉其切於「憂勤惕厲之意」者言，故曰：「人謂各舉其盛，亦非也。聖人亦無不盛。」○朱子曰：「所舉四事，此必周公曾如此說。」味語意，似疑其特舉四者。○又曰：「讀此一篇，使人心惕然而常存也。」○雲峰曰：「聖人之所以爲聖人者，只是憂勤惕厲，須臾毫髮不敢自逸。理無常在，惟勤則常存；心本活物，惟勤則不死。」

此天理之所以常存，而人心之所以不死也。○心，活物也，心而放逸、罔念，則死矣。心之所以長活者，以其天理之存也。心之所以死者，以天理之不存也。「罔之生也幸而免」，身雖存，而心則已死。○天理所以常活吾心者，「苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消」，正此之謂。故堯「兢兢」，舜「業業」，湯「聖敬日躋」，文王「小心翼翼」，武王「皇自敬德」，周公「坐以待旦」，夫子「發憤忘食」，是豈好勞而惡逸，其性獨與人殊哉！

「孟子曰『王者之迹熄』」章

以「政教號令」爲王者之迹者，以其見於行事，故謂之迹也。熄者，止而不能復行也。

一說：迹以其所及而言，政教之所被，即王迹之所及也。○「詩亡」謂《雅》詩亡也。「《黍離》降爲《國風》」，天下無復有《雅》也。不然，《邶》、《鄘》諸詩，春秋時多，何以謂之亡？○二《雅》之詩，先王

政教號令有寓焉。此詩既亡，《春秋》所以作也。○夫二《雅》之詩，概是朝廷禮樂征伐、命德討罪之舉，君君、臣臣、親親、賢賢之事。雖《雅》之變者，亦皆是刺其非以追於正，悼其流而反其源，❶其意度終與《黍離》之氣象薾然萎然，無復起廢興衰之望者不同，此所謂「詩亡」也。使《春秋》不作，則王法掃地盡矣，孔子是以不容已也。

「詩亡」，謂《黍離》降爲《國風》而《雅》亡也。○蓋王者之詩謂之《雅》，列國之詩謂之《風》。《黍離》本周大夫之詩，當在《雅》，然爲東遷以後之詩，今降居《王風》。夫王者無《風》，今曰《王風》，則與《齊風》、《鄭風》者類矣，故曰：「《黍離》降爲《國風》而《雅》亡也。」《雅》亡，則王者之詩終於此矣。於是其事始載於《春秋》。○《詩・王風・黍離》注：「平王以亂，徙居東都王城，於是王室之尊，與諸侯無異。其詩不能復雅，故貶之謂王國變風。」○「《黍離》降爲《國風》」者，非夫子降之也，因其自降從而降之也。蓋東遷以後，周王之名存焉，而實與列國無異。既與列國無異，則其詩亦安得獨異於列國哉！故從而降之。○今試取《黍離》三章讀之，則向日朝覲燕享及規諫獻納之事，索然盡矣。雖周大夫作也，亦安得不降而爲《風》？○《國風》、《雅》、《頌》分爲四詩：《風》自是風體，《雅》自是雅體，正《雅》自是正雅體，變《雅》自是變雅體。《黍離》之詩，以體言之，只是風不是雅，安得不列之《風》邪？但謂之

❶「悼」，嘉靖本作「掉」。

「王風」，則可傷矣。王朝之詩而謂之「風」，何也？彼二《南》自是周未有天下時之言，故爲《風》。○愚因讀《離騷》，竊謂「惟天地之無窮兮，哀斯人之長勤。往者吾弗及兮，來者吾弗聞」，此《春秋》之所以作也。

「晉之《乘》，楚之《檮杌》」二條

大注「乘義未詳。趙氏以爲興於田賦乘馬之事」，故因名爲乘也。「或曰：取記載當時行事而名之也」。蓋乘所以載也，故取「乘」字以名其書。今人以譜諜爲家乘者，正取此意。○「檮杌，惡獸名。」不知何所出。「古者因以爲凶人之號」，則知本文正義是以檮杌爲凶人，非以爲惡獸。○此章本文之意自貫，不必說未經聖筆如何，已經聖筆如何。但虛心讀之，不待贊一辭而意義自見矣。○五伯獨舉桓、文，猶四時獨舉春、秋也。但彼是錯舉，此舉其盛者。此段文意，歸在末句。○《春秋》，列國諸侯之事皆在，乃獨曰五伯，又只曰齊桓、晉文，蓋桓、文舉其盛者也。諸侯之事雖在，然王迹既熄之後，所以綱紀天下者，全是伯也，故《皇極經世》以皇、帝、王、伯言之。○「其文則史」，但孔子有筆削耳。曰「其義則丘竊取之矣」，蓋褒貶予奪，悉斷自聖心也。故注曰：「蓋言斷之在己，所謂『筆則筆，削則削，游夏不能贊一辭』者也。」

○「晉之《乘》，楚之《檮杌》，魯之《春秋》，一也」。此一節言《春秋》本是魯國記事之書也，故遂承言「其事則齊桓、晉文，其文則史」，而其義則孔子自取之矣。自孔子一取其義，則所以「定天下之邪正」者在是，所以「爲百王之大法」者在是，此

《春秋》所以爲詩亡而作也。然則孔子致治之功，雖不得被於當時，而致治之法，則垂於萬世矣。

「其義則丘竊取之矣」

取，裁定也。○南軒曰：「《春秋》未經聖筆，則固魯之史耳。自其義聖人有所取焉，則史外傳心之要典，所以存天理遏人欲，撥亂反正，示王者之法於將來也。」○孔子曰：「其義則丘竊取之矣。」是王者之迹雖熄，而王者之法猶賴以存，所以謂孔子之事，莫大於《春秋》也。此意最重。○或曰：朱子論《春秋》，孔子只是據事直書，非是有意立某字含某意。及至作《綱目》，却又全是以一字藏褒貶，何也？曰：「如子殺父則爲弑，無罪而殺其臣則爲殺，有罪則爲誅，如此之類，正是據事直書也。若全無此義，則夫子又何用筆削魯史爲？蓋正緣魯史舊文，不足以爲褒貶勸戒，故取而修之耳。必如愚此說，然後二說不相反，而且自相發明也。」○大注：「竊取者，謙辭也。」不必依蔡氏，謂「夫子有德無位，故自以爲竊取」。若《公羊傳》作「其辭則丘有罪焉」，却是此意，所謂「罪我者，其惟《春秋》乎」。然大注下文云「意亦如此」，則又以爲同者，何也？蓋言斷之在己意同也。若竊取是「有德無位」意，則是本分之辭，非謙辭也。○蔡氏曰：「其義蒙上文『王者』而言，❶蓋王者之義也。」愚謂「義」即王者之法是也。○其事固齊桓、晉文也，其文固史也。竊取其義，則是假事以明義，而非盡舊史之文也。○「此章三節，要看得中

❶「蒙」，嘉靖本作「承」。

間一節不閑方是」，新安陳云也。
○「晉之《乘》」一條，言其與列國之史同其事，則「齊桓、晉文」一條，言其與列國之史異。蓋未經聖筆之前，同爲列國記事之書也。已經聖筆之後，遂爲王者經世之典也。

「孟子曰『君子之澤，五世而斬』」一章

澤本水之餘潤也，故曰：「猶言流風餘韻也。」蓋物皆有迹，惟風與韻無迹。此言迹已逝，而風韻猶在也，故風曰「流風」，韻曰「餘韻」。

問：「『澤，猶言流風餘韻也。』畢竟是甚麽？」曰：「以德業之遺於後者言，只以孔子之餘澤來照看孔子之澤是甚麽，餘可類推。」

「父子相繼爲一世，三十年亦爲一世。」此蓋以父子相繼者言。然「三十年亦爲一世」者，大約世數，人到三十便有子。

大注引楊氏曰：「四世而緦，服之窮也。五世袒免，殺同姓也。六世親屬竭矣。」此非是正解「五世而斬」之義，乃是以服制亦至五世而絶，而證君子小人之澤五世而斬也。

五世袒免，殺同姓也。○一世，親兄弟，期。二世，初從兄弟，大功。三世，再從兄弟，小功。四世，則三從兄弟，緦麻。至五世，則但袒免而無正服也。降此則爲殺而止爲同姓，不復袒免矣。觀小注可見。○新安謂「同姓之親，至此而殺減」，❶則與下「同姓」異義。袒當衣，免當冠，不爲喪衣，只袒而已；不爲喪冠，只免而已。○小注：「袒，身去飾也。袒免

❶「殺減」，嘉靖本作「減殺」。

者，肉袒而著免。免，狀如冠而廣一寸。冠至尊，不可居肉袒之體，故爲免以代之。又《檀弓》『免焉』注：『以布廣一寸，從項上而前交於額。』」○免，若朋友，在家則吊服加麻。加麻者，弁上加緦之環經。然則袒免，亦朋友之服也。俱《大全》注。

注：服窮則遺澤浸微，故五世而斬。○今按《家禮》：曾孫爲曾祖，只得緦麻。玄孫亦緦麻。玄孫爲高祖，只得齊衰三月。○服窮則五世矣，遺澤至此時亦當斬也。○輔氏曰：「流風，以風喻之也。餘韻，以聲喻之也。父子五世，經歷百五十年，則君子小人之餘澤，皆當斬也。五世則親盡服窮，澤亦當斬矣。蓋親也，澤也，服也，實相因也。」此說好。○君子小人，蓋以位言，無上下之別，皆五世而斬也。孔子則在君子之數，故《史記》以孔子入《世家》，嘗曰：「以吾從大夫之後。」○問：「孔子之澤，雖萬世不斬，何爲概以五世？」曰：「孟子此語，在主『去聖人之世若此其未遠』上說，故概以五世而斬之義，見於孔子，猶在五世之內也。」

「予未得爲孔子徒也」條

「私淑」，大注：「李氏以爲方言是也。」小注：「輔氏曰：『孟子又言淑艾，而他無所見，故疑是方言。』」○言雖不得親受業於孔子之門，然孔子去今未遠，猶在五世之內，其澤未斬，故猶得私淑諸人。

人，謂子思之徒也。○徒，一說徒類也，一說徒弟也。《論語》「非吾徒也」，是徒類。「是魯孔丘之徒歟」，是徒弟。按：孟子受業子思之門人，則是徒弟。

「君子之澤」一章，明其得孔氏之傳也。

當時孔子之澤浸微矣，故孟子云云，明其澤尚在也，故曰：「予私淑諸人也。」正與他日言「去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也」。孟子言「君子之澤，五世而斬」，猶云「然而無有乎爾，則亦無有乎爾」。

○「予私淑諸人也。」新安陳氏曰：❶「『私竊以善其身』解『諸人』字不順，不若饒氏云『私竊其善於人』，文意方順。」○愚謂陳氏此説非，《集注》於「諸人」二字，是。

○《圭齋集·仰更齋記》曰：「余初讀《孟子》，至『庶民去之，君子存之』等章，見其列叙群聖所爲憂勤惕厲之事，至於孟子自托孔子之意，上下四章，脉絡相屬，而其卒章乃言君子小人之澤，皆五世而盡，初若甚無謂也。已而思之，蓋以明親有盡而理無盡耳。」

新安陳氏曰：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，至孔子傳之孟軻，不待退之而後有此言，孟子已自言之矣。此四章相承，是也，然猶分爲四章。答好辯章明言己承三聖，至七篇之末章云云，其自任之重，尤彰彰焉。」○《黄氏日抄》曰：「此篇此四章當通爲一章而誦味也，餘皆叙孟子之言行以繼之。末章乞墦之喻，警士大夫求富貴、揜其苟求之迹，而反敢以富貴驕人者，最爲切至。」

「孟子曰『可以取，可以無取』」章

○不苟取之謂廉。彼方其禮物之未受也，初見若可以取矣。及再思之，則可以無取焉。既可以無取，則執弗取可也，而乃竟取之，是爲苟取，害於廉矣。以物與

❶「氏」，原脱，今據嘉靖本補。

人爲惠。彼方其將有與也，初見若可與矣。及再思之，則可以無與焉。如是則執勿與可也，而乃竟與之，是謂與所不當與，非惠之正也，則反傷於惠。能全死之爲勇。❶方其當利害之衝，初見若似可以死矣。及再思之，則其實可以無死焉。既如是，則執無死可也，而乃竟死焉，是爲死所不當死，非勇之正也，則亦反傷其勇。此語辭雖平實，重在下兩段。「志一則動氣，氣一則動志」亦然。《大全》過猶不及之意，此注亦重在下兩段。〇新安陳氏說此章是爲賢者過之者發。

「逢蒙學射於羿」章

「薄乎云爾，惡得無罪」，其意若曰：「方以類聚，物以群分；同聲相應，同氣相求。使羿而果善人也，則必得善人而教之，不至有反射之禍矣。」〇「薄乎云爾」，比逢蒙爲薄也。羿之罪見下文。

「鄭人使子濯孺子侵衛」條

謂之侵者，將以攻人也。而乃承云「衛使庾公之斯追之」，何也？蓋是子濯侵衛，見勢未利而遂遁，故衛追之。或謂迎擊者，非也。觀下文「發乘矢而後反」，則子濯果遁矣。〇「庾公之斯」等「之」字，猶「孟施舍」之「施」字，故《集注》於彼曰「施，語詞也」，於此曰「之，語助也」。

乘矢，四矢也。〇古人一乘用四馬，故謂四矢爲乘。〇程子曰：「孺子事，孟子只取其不背師耳。若國之安危，在此一舉，則殺之可也。舍之而無害於國，權輕重可也，何用虛發四矢哉！」〇許氏曰：「此章專爲交友發。羿不能取友而殺身，

❶「全」，原作「舍」，今據嘉靖本、四庫本改。

孺子能擇友而免禍。此所幸孺子是退軍，故庾公斯得全私恩而亦不大害於公事。不然，庾公亦不得全私恩。縱得全私恩，而得罪於國，亦不容誅矣。程子之言，已有斟酌。」○小注引《左傳》公孫丁、庾公差事與此事不同，但其意類有足相發者，故引之。

「孟子曰『西子蒙不潔』」章

此是設言，非實事也。其辭以貌言，其意以行言，故曰：「此章戒人之喪善，而勉人以自新也。」

西子，美婦人，即西施人也。春秋時，越國諸暨有苧羅山若耶溪，居人有東施家西施家。西施女絕色，越王用范蠡計，獻於吳王。吳王遂耽於色，國事日非，越竟滅之。是西施亦亡國之戈兵也。古人謂夏以妹喜，商以妲己，周以褒姒，❶有以也。朱文公題《蕃騎圖》曰：「傳聞胡虜欲南侵，愁破雄邊老將心。却是燕姬能捍虜，不教行到殺胡林。」

「孟子曰『天下之言性也』」章

孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。」此正是「事物之理，雖若無形而難知，然其發見之已然，則必有迹而易見，故天下之言性者，但言其故而理自明」者也。○「人無有不善，水無有不下」，皆是「言其故而理自明」處。○性無形，故有迹，所以如此立言。○「以利爲本」，言以其自然者爲主也。○「故者以利爲本」，此是自發明其所謂故者之本旨。如「人之爲惡，水之在山」，是亦有此已然之迹，但非其自然者耳，故朱子曰：

❶「姒」，原作「妙」，今據嘉靖本改。

「性自是箇難言底物事，惟惻隱羞惡之類，却是已發見者，乃可得而言，此即性之故也。只看這箇，便見得性。」故《集注》下箇「這」字。若四端則無不順利，若殘忍之非仁，無恥之非義，不遜之非禮，昏惑之非智，即故之不利者。○故，「其已然之迹」。利，謂迹之自然者也。○讀此一章，總要見得性本自然，而人當知順其自然也。

「大注首曰『性者，人物所得以生之理也』，繼曰『言事物之理雖若無形而難知』，一言『人物』，一言『事物』，何也」？曰：「言人物則事在其中矣。事只是人物底事，不是人上事，便是物上事。其事物之物，又兼人與物而言。人物是解『性』字之義當如此。後言事物，是本章之旨當如此說，看『所惡於智者』一條便見。」○不可以言性一節，遂爲智者之事。蓋首一節是論理之自然，下二節方是言人能順其自然之理，乃爲智也。若言謂性以故利爲本亦是智，則下文是就處事上説智，而此章智分言行矣，但見牽捏。

「所惡於智者，爲其鑿也」

「所惡於智者」，爲其不知順利之理而鑿之也。「如智者若禹之行水也，則無惡於智矣」。何則？禹之行水也，順其順利之理而行其所無事也。此節似言利，然利即故之利也。下節似言故，然故即其利者也。決不可依新安之説，强分故與利。○「所惡於智者」與下文兩箇「如知者」，皆指當時之所謂知者言，畢竟是小知也，故曰「則無惡於智矣」，又曰「則智亦大矣」，可知是指當時之小知者。

「禹之行水也，行其所無事也」

「行其所無事」，謂順其自然之故也。○禹之胸襟，是包得箇普天之下，率土之濱，凡高下原隰，分合大勢，能皆照臨而無遺。故其治水，概從下流處施功，以暢其就下之勢。用力少而成功多，不出奇以爲智，而智自大矣。若鯀，亦是當時所推智士也。但無許大襟度，所權量者不遠，想多就目前所患處，出一己之智爲之，或大築隄堰以障之之類。程子所謂「至今只有鯀隄而無禹隄」，最爲有理。蓋大水最不宜築隄障，是謂防川，此鯀之所以「九載績用弗成」而得罪於天下也。東陽許氏謂「此句不是比喻，言禹順水之性爲智之大，以例人循性皆當以利也。智者應物，若皆行其所無事，則智亦如禹之大矣。『智亦』之『亦』，是亦大禹也」。此說好。就以禹爲大智，亦無得而非者。

○言性而但言其故，又以利者爲本，此便是智。如告子異端之説，皆失之鑿矣。亦不必專就處事上説，而謂此節不可露出「智」字。末節注云：「況於事物之近者，若因其故而求之，豈有不得其理者？」但曰「因其故而求之」，亦未見得專是就處事説。末節注之「事物」，即此注之「事物」。○大抵智者言與行俱得其理，不必泥禹之行水，謂全不當提言性，但當專主言性説。看總注便見。

「如智者亦行其所無事，則智亦大矣。」《易》曰「易則易知，簡則易從」者，以仲尼譏臧武仲曰「知之難也」，以臧孫之智而不容於魯云云。張文潛論郭崇韜，意蓋出此，曰：「好謀之士敗於謀，好辯之士敗於辯，惟道德之士無所窮，而禍福之至，豈思慮能究之哉！」又曰：「正者操

術簡而周，智者爲緒多而拙。夫正者，無所事計也，行所當行，雖怨敵不敢議之。」文潛此論，有用之文也，學者其味之。但曰「智者爲緒多而拙」，則亦失「智」字之本義矣。所貴於智者，正以其行所無事而無拙謀，若爲緒多而拙，則又奚取智？豈今之智而古之愚乎？

「天之高也，星辰之遠也，苟求其故」

求天與星辰之故也。

「千歲之日至，可坐而致也」

「千歲之日至」，依朱子説，只是既往者。蓋以天與星辰數之已然者求之，循次而上，遂可得千歲之日至，故曰：「必言日至者，造曆者以上古十一月甲子朔夜半冬至爲曆元也。」仁山金氏以「求其故」爲已往者，「千歲之日至」爲方來者，理似不碍，但與朱子不同。所以謂理之不碍者，蓋孟子之論，不是欲人得其故而已，欲人於其故上得其理也，似自有説。○日至之度，究竟是就星辰上推，如二十八宿即天之體也，天無體，以星辰度數爲體。

「千歲之日至」，朱子曰：「夏至者，日之長至此極矣。冬至者，日之短至此極矣。非『至到』之『至』，乃『至極』之『至』。」此説與愚所解二十四氣之義不同。然冬夏曰至，春秋曰分，以至對分，則舊説儘亦有理。若以「千歲之日至」意義求之，亦不如「至到」之説爲長。更以「長至」之説證之，益信舊説爲短。

大注：必言日至者，造曆者以上古十一月甲子朔夜半冬至爲曆元。○本是癸亥年，但明年氣候始於此，故云：「歲亦甲子也。」甲子月、甲子日、甲子時是也。歲、月、日、時皆甲子，亦時有，但要上古

甲子年、月、日、時方爲曆元耳。

○「千歲之日至」，人皆說是後來千歲之日至，不知乃是已往底千歲之日至也。問：「既是已往底，又推求他做甚？」曰：「曆元在此，治曆而不得曆元，憑何爲據以算來者？」曰：「治曆固以曆元爲據，然生於千萬載之後，而欲求夫千萬歲以前之曆元，又何所據而得之乎？」曰：「此則自今日而順推其已往者，所謂『其運有常』。既順推其已往者而得其源頭了，然後遂把那源頭來遂推其未來者，易爲算矣。初間是泝流而尋源，後來却是自源而推流。」○致，推致也。新安陳氏曰：「可坐而推致以得之。」「可坐而致之」，朱注明解爲「可坐而得」，已不再推求矣。而仁山金氏則曰：「致謂算得來也。」不知何說。又曰：「『求其故』者，謂雖千歲以前之日至。『千歲之日至，可坐而致』者，謂推以後之日至也。」此又不可曉。豈都不讀《集注》邪？○看來曆家全以星辰度數爲據，觀《堯典》「乃命羲和」四段可見。故曰「天之高也，星辰之遠也」云云。

○《天原發微·歲會》。

月以十二起者，六與六相偶而爲十二。以康節數推之，日、歲、運、元，皆用十二，故一日十二時，一歲十二月，一運十二世，一元十二會，包括往古來今，無不在是。即一時可以推一日，即一日可以推一月，即一月可以推一年，即一年可以推十二萬九千六百年。推而上之，豈特一歲十二月之用而已哉？○鄭氏曰：「日月之行，一歲十二會，聖人因其會而分之以爲大數。觀其所會，命其四時，卦氣提

其綱，《太玄》研其細，《經世》衍其妙，而後天地、日月星辰、元會運世、皇帝王伯之藴，皆可得而推矣。」○「又注曰：『唐堯始於星之癸一百八十，辰之二千一百五十七。』何也？」曰：「以今日天地之運、日月五行之運、日月五行之行推而上之，因以得之也。」

○卦氣章。

注云：「元貞乙未冬至日。」虛谷方先生以書抵予曰：「朱子發冬至起牛宿一度，此古法也。漢文帝三年甲子冬至，日在牛二十二度。至唐興元元年甲子冬至，日在牛斗九度。九百六十一年間，差十二度。今元貞元年十一月初七冬至，在箕八度，又退十二度。冬至後五日，在斗三度。如何尚執舊説，爲冬至日入牛宿爲周象復乎？」愚謂：云云。朱子曰：「善爲曆者，要必立虛寬之大數以包之。」斯言是已。

盈縮章。

積歲之所奇，三而一，五而再，十九年而七，天道大備矣。日月不能無盈縮，作曆者不能無差錯，故置閏而時定歲成。《皇極經世》亦此三百六十爲率：一元三百六十運，一會三百六十世，一運三百六十年，一世三百六十月，一年三百六十日，一月三百六十辰。陽得三百六十有六也。

「公行子有子之喪」章

公行，「行」字朱子不圈音。今按饒氏曰：「當音杭。《詩》云：『殊異乎公行。』是主班行之官，以官爲氏，蓋如司馬、司寇、倉氏、庫氏之類。」

「入門有進而與右師言者」

右師，官名也。戰國時，趙國有左師觸龍

可證。○謂右師方入門而未就位，便有進之而與言者。進之，謂以色迎而招之前也。○「有進而與右師言者」，非已進也，進右師也，故注云「右師未就位而進與之言」，❶則右師歷己之位矣。○進與之言，則迎請其就位矣。

「有就右師之位而與右師言者」

謂右師已就位，又有就其位而與言者。○「右師往弔」，當時已有先右師而在位者，❷故右師入門未就位也，則有進右師於其位而與之言者。右師已就位，則又有就右師之位而與之言者。○「有進而與右師言者，有就右師之位而與右師言者」，此自其甚者言，則夫不用歷位、踰階而與言者何限也。孟子舉禮以自明，亦自其犯禮之甚者言也，見其不得同於衆也。然使孟子與驩同位同階，則其言與不言，固未可知。

「孟子不與右師言」

是未就位，及已就位，始終皆不與之言也，故右師啣之。

朱子曰：「孟子鄙王驩而不與言固是，然朝禮既然，雖不鄙之，亦不得與之言矣。此章意以朝廷之禮爲重。」

「是簡驩也」

明白說出，分明是怪，分明是挾其寵幸而怒孟子之不見親順，是只以衆人待孟子，多少是無禮。

「孟子曰『禮，朝廷不歷位』」止「相揖也」

階，級也，即班行也。位，雖班同而位異。當今尚有進階幾級之名，則階非班行而

❶「注」，原作「主」，今據嘉靖本改。
❷「位」，嘉靖本作「坐」。

何？○「不踰階而相揖也」，兼言揖者，與言者必與揖也，揖而後言者也。此兩句亦禮之成文也。

「不亦異乎」

異，怪也，不可謂異於禮也。

朱子曰：「聖賢之言無所苟也，豈爲衆人爲已甚，而姑以是答之哉！所以正朝廷之禮，而警衆人之失也。」

大注「故云『朝廷』也」，此句通管上文「是時齊卿大夫，以君命往弔」至「涖其禁令，序其事」，不止帶「若《周禮》凡有爵者」一段。○「大注『是時齊卿大夫，以君命往弔』，朱子何據而言」？曰：「只據本文『朝廷』字而言，不然，在公行子家行禮，安得言朝廷？」

「『孟子、右師之位，又不同階』，朱子又何據而言」？曰：「孟子於齊，處賓師之位，一定階在右師之上。及其出弔於滕也，還是孟子爲正，王驩爲輔，則知其階在右師之上無疑矣。」

「孟子曰『君子所以異於人者』」章

「以仁存心，以禮存心」，此仁禮以心言。「仁者愛人，有禮者敬人」，此仁禮之施，方是仁禮之心之見於外者。要説得不相侵犯。

大注：「『以禮存心』，言以是存於心而不忘也。」如《論語》云：「立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也。」夫然後一言一行自然不離於忠信、篤敬，蠻貊可行也。人亦必常以仁禮存心不忘，然後接人之際，能敬能愛，而人亦恒敬之愛之也。○朱子曰：「此箇『存心』與『存其心，養其性』不同，只是處心與人不同耳。」○按：此説「存」字亦太輕，不見有

不忘意，大注精矣。○存心大抵只是處心，觀下文「我必不仁」，我必無禮」，「非仁無爲，非禮無行」，皆不見得是存於中而後施於外。

「仁者愛人，有禮者敬人」

其所謂「施」者，特對下文言。蓋一是我愛敬人，一是人愛敬我。○此仁禮之施。○二句疑似太叮嚀。蓋孟子所謂仁禮，正指用上説。其曰以仁禮存心者，言其常存愛人敬人之心也，非謂以仁禮存心而施於人則愛敬也。其曰「愛人者人恒愛之，敬人者人恒敬之」，亦言其禮之常也。至於人之待以横逆，拂於常理，乃亦以常理自反云。○此仁禮，看來都是愛敬之心，言仁亦偏言者也。輔氏云：『以仁存心』而不忘，如造次顛沛必於是也。『以禮存心』而不忘，如視聽言動必以禮也。」此説不用。○饒氏謂「安頓在仁上，即是居天下之廣居。安頓在禮上，即是立天下之正位」。此説亦未穩。

「愛人者人恒愛之」二句

此仁禮之驗。○新安陳曰：「我感人而人應，可驗我之得人。不應，可驗我之失。『驗』字已合下文『必無仁』、『必無禮』之意矣。」

「有人於此，其待我以横逆」

不我愛我敬也，别「君子必自反也」。我必不仁，必無禮」而不愛敬人也。不然，此物豈至哉！大注：「横逆，謂强暴不順理也。」輔氏曰：「强暴，横也；不順理，逆也。」

「我必不忠」

大注：「忠者，盡己之謂。」○輔氏曰：「理無窮盡，人有作輟，一息不存一物不體，

便是不盡其心。」○「我必不忠」，忠蓋誠也。

「於禽獸又何難焉」

難，患難也。言不爲之橫于胸次也，❶置之不較也。此正所謂「無一朝之患」與「君子不患」者。大注云「言不與之較也」，亦是此意。不要說是不必難也。○「於禽獸又何難焉！」前面猶被他難也，如曰「我必不仁也，必無禮也」，又曰「我必不忠」，還皆是被他難也。○言我不復爲之難也。前面「我必不仁，我必不忠」，這還是爲他難。❷

「是故君子有終身之憂」

「終身」二字，要得分明。以仁禮存諸心，則無一息之或忘矣。或待我以橫逆，既自反其仁禮矣，猶未也，又自反而忠，可見此心常存，念念不忘，時時照管，惟恐有一毫之不自盡處，豈非「終身之憂」而何？○前曰「以仁禮存心，事在内」，此曰「非仁無爲，非禮無行」，則兼内外言。

「無一朝之患也」

一朝，卒然之意，言其近小也。憂有終身，患無一朝，此「一朝」正對「終身」而言。「終身之憂」，在我者也，故君子必自盡。「一朝之患」，不在我者也，故君子不患焉。○「君子有終身之憂」，常求諸己也。「無一朝之患」，不求諸人也。○「無一朝之患」，上文曰「君子」，曰「此亦妄人也已。如此，則與禽獸奚擇哉！於禽獸又何難焉」，此正所謂「無一朝之患」也。蓋雖有卒至之變而不以爲患也，只是心

❶「胸」下，嘉靖本有「中」字。
❷「這」，嘉靖本作「言」。

無愧也。古人所謂患者如此。○憂由内出，患自外至，如云「於禽獸又何難焉」，則不以爲患矣。

「舜爲法於天下，可傳於後世」

不過能自盡其仁禮與忠耳。如「愼徽五典，五典克從。納于百揆，百揆時叙。賓于四門，四門穆穆」，此皆所謂仁禮之驗者。至於瞽瞍至頑也，而允若於祇載之後；象至傲也，而烝乂於不格姦之時。始也不勝其横逆，終也卒致其感化。此尤見其自反之功，而眞足以爲「人倫之至」者也。

「憂之如何，如舜而已矣」

憂之必至如舜而後已，此其所以爲「終身之憂」。

「若夫君子所患則亡矣」

必「非仁無爲，非禮無行」，而後可無此「一朝之患」。

「君子存心不苟」

趙氏曰：「《集注》『不苟』二字，不可淺看。心一不存，而不自覺、不自强，便是苟且也。」

「禹稷當平世」章

「禹稷當平世云云，孔子賢之。顔子當亂世云云，孔子亦賢之。」兩箇出處，行實不同，而孔子皆以爲賢，孟子便從此生議論了。孟子之言，皆所以法孔子之意耳。

「三過其門而不入」

問：「若家有父母，豈可不入？」曰：「固是也。須量緩急。若洪水之患尤甚，有傾國覆都、君父危急之災也，只得奔君父之急。雖不過家見父母，亦不妨。」○饒曰：「禹三過其門，稷是帶説。」愚謂易地則皆然。

「禹、稷、顏回同道」

「禹、稷、顏回同道」，本文以道言，而《集注》曰「其心一而已矣」者，承上文「聖賢之道」言也。心即道之所從出也。○心亦道也，「道」字虛而廣，性、情、志、意、德行、功業都説得道，此則以仁言，故總注又曰「聖賢心無不同，事則所遭或異」云云。前又曰「聖賢之心，無所偏倚，隨感而應，各盡其道」云云。每提箇「心」字言，足見此章主心言。○「道」字主在心者而言，故注云：「聖賢之道，進則救民，退則脩己，其心一而已矣。」此正與《離婁上》「堯舜之道」「道」字一般，亦主在心者言。○輔氏解「道心」字義，不必用。

「禹思天下有溺者云云，是以如是其急也」

禹既身任治水之職，則天下之有溺者，實禹之責，故曰：「禹思天下有溺者，猶己溺之也。」稷既身任播種之事，則天下有飢者，實稷之責，故曰：「稷思天下有飢者，猶己飢之也。」惟身任其責如此，是以如是其急也。要説得「是以」二字分明，莫把上文就説出急於救民之意。

○孟子本章意若曰：禹、稷、顏回，一則出而救民，一則退而脩己，二者若不同矣。然其實「禹、稷、顏回同道」，何也？蓋禹主治水，而思天下之溺，猶己溺之；稷主教民稼穡，而思天下之飢，猶己飢之，所以如此其急，而不暇過家門也。若顏子，則自無此責矣，故得以瀟然自在陋巷之中也。此條要補此意，是則使禹稷而居顏子之地，則亦能樂顏子之樂矣。使顏子而居禹、稷之任，則亦能憂禹、稷之憂矣。非禹、稷、顏回同道而何？此孔子所以於禹、稷賢之，於顏子亦賢之，

正以其隨所處而各盡其道也。意已盡於此，下文只是譬喻。「聖賢之心，無所偏倚」，即下條所謂「聖賢心無不同」者也，是以其本心言，小注所謂「大本之中」者是也。「隨感而應，各盡其道」，即下條所謂「事則所遭或異，而處之各當其理」者也，所謂時中之中是也。

「被髮纓冠」

大注云：「不暇束髮，而結纓往救。」小注新安陳曰：「遇沐不暇束髮，冒冠於所被髮上，結纓而往救。」○此一章，當以時中言。

「公都子曰『匡章，通國皆稱不孝焉』」章

曰匡章，又曰章子者，蓋匡是姓，章子是字。章子猶仲子之類。謂之匡章，猶云顏淵耳，皆去了子字。

「世俗所謂不孝者五」

新安曰：「五不孝之序，從輕漸説至重。」

「從耳目之欲」

謂放蕩於禮法之外也，則其身爲下流不肖而辱及其親矣。

「章子有一於是乎」

言五不孝之目，皆章子所無，然則章子所不得於其父者，其不韙之實，何居？蓋章子者，「子父責善而不相遇也」，故爲父所逐也。○饒曰：「先説『子父責善』，是言子責父之善。下説父子，是泛言。」

「責善，朋友之道也」止「之大者」

如何説惟朋友可責善，父子便不可責善？蓋朋友以義合，責善不納，便可以去。若父子責善，一不合便至難開交，所以聖人謹之，父子不責善，易子而教之。「父子之間不責善，責善則離」，乃知古人

於君臣、朋友之交，亦曾捹到相離之日，固是不得已，然猶之可也。惟父子則無絕道，當防其端、慎有微。至如石碏、李璀之事，則又當別論耳。

「夫章子，豈不欲有夫妻、子母之屬哉」

注云：「言章子非不欲身有夫妻之配，子有子母之屬。」新安曰：「此『屬』字，即『天屬』、『家屬』之『屬』。本文總夫妻、子母而言，《集注》分說，故以『配』字對『屬』字。」

子有子母之屬。○此子謂匡章之子，此母即匡章之妻。

○使章所犯非責善，便可絕了。便章既以責善得罪於父，而又不知自責，亦可絕了。惟此兩節，皆未至可絕之地，所以孟子矜之。

「其設心，以爲不若是，是則罪之大者」云云

蓋章子亦自知其有罪也，但在章子之自責則如此，在他人則猶當矜其志而畧其罪也。○言章子是如此耳，非實有不孝處。「已矣」，語詞。

○章子之失愛於父也，由於責善，而其既得罪於父也，又能深自責罰，章子之不韙者止於如此，謂可遽絕之乎？

○此章五段，第二段言「五不孝」，皆章子所無，第三段言章子所坐在責善，第四段言其不當父子責善，第五段言章子雖以責善得罪於父，然觀其既得罪之後，却不受妻子之養，亦足以白其心迹之非有他，而與世俗所謂不孝者有間矣。然則孟子與之遊，又從而禮貌之，未爲過也。

朱子曰：「後世因孟子不絕之，則又欲盡雪章之不孝，此皆不正不公，倚於一偏。必若孟子所處，然後可以見聖賢至公

至仁。」

「曾子居武城，有越寇」章

武城，當屬魯，今之山東也。越國在今杭、紹等郡，城界懸斷，越何以能寇武城？此必越既滅，吳遂與魯接境而侵之也。不然，當是浮海而寇武城耶？

曰「無寓人於我室」，此語其守舍之人也。寇退，則曰「脩我墻屋」，亦即語其守舍之人也。

「左右曰：『待先生如此其忠且敬也。』」

此門人私議之詞，非對曾子言也，故曾子無言。沈猶行亦門人也，乃以其所見解之云。

「昔沈猶有負芻之禍」止「有與焉」

言其即此義也。「師賓不與臣同」也，朱子此注，正以下文子思事反對得之。○沈猶大抵是姓氏，然於《氏族大全》及《翰墨全書》姓氏類查之，俱無，蓋所收有不盡者。「浩生不害問曰」章，《集注》曰：「浩生姓，不害名。」今考《氏族大全》亦收不盡。○不必說沈猶行，或偶同姓，亦未可知也。

宋陸九齡調興國教授，未上，會河南茶寇剽廬陵，人心震慴。或請九齡主義社以備寇，門人多不悦，九齡曰：「文事武備一也。古者有征討，公卿即爲將帥，比閭之長即五兩之卒也。士而恥此，則豪俠武斷者專之矣。」遂領其事。調度有法，郡縣倚以爲重。暇則與鄉之子弟習射，曰：「是固男子之事也。」

「子思居於衛」

小注「子思時仕於衛」，亦據下文「臣也」説。

「曾子，師也，父兄也」

師之尊，等於父兄也。聞子弟衛父兄，不聞父兄爲子弟死也。

「子思，臣也，微也」

微賤者既以委質於人，便當爲君父死守。〇「子思，臣也，微也」。「臣」字對「師」字言，「微」字對「父兄」字言。

南軒曰：「曾子以師道自居，則寇至而去之，寇退則反，在師之義當然也。子思既以委質以服君之事，有難而可逃之乎？與君同守而不去，則爲臣之義當然也。」

「儲子曰：『王使人瞯夫子。』」

「瞯，竊視也」。是令人窺其燕居獨處之時，動静語默之間，果與常人不類乎？若其容貌，則王必已見之矣。

「孟子曰云云」者，自是一家言，亦因以進儲子及齊王於堯舜之途也。然且引而不發。〇但曰「堯舜與人同耳」，便是堯舜無有與人異者矣。此中意，便是同此性而能盡其性，同此形而能踐其形者。但尚引而不發，發出則味反薄矣。

新安曰：「『堯舜與人同』與『人皆可以爲堯舜』之說，❶實相表裏。但其意包涵而未盡，❷使儲子再問難，孟子必傾倒盡發之矣。」

「齊人有一妻一妾」章

南軒陳氏謂「孟子在齊，適見此事」云云。愚意或是孟子口頭故事，亦不可知。聞我太祖有詩云：「乞子何曾有兩妻，日攘那得許多雞。當時自有周天子，何必諄諄說魏齊。」

「施從良人之所之」

❶ 「同」下，嘉靖本有「耳」字。
❷ 「涵」，嘉靖本作「含」。

施，音迤，上聲。「邪施而行，不使良人知也」。

「卒之東郭墦間之祭者」

墦，塚也。之，至也。

南軒曰：「驕妻妾者，徒知以得富貴，而不知所以得之者可賤也。」勉齋曰：「此章形容苟賤之態，殊可賤惡。然流俗滔滔，務爲卑諂，無所不至。搖尾乞憐，自少至老，無一念不在是。未得則愁憂窮蹙，志氣薾然自視不勝其小。既得，則志得意滿，驕親戚，傲閭里，哆然自視不勝其大，可賤甚於乞墦而莫之覺也。學者深明義利之辨，充吾羞惡之心，而養吾剛大之氣，然後知孟子此言，誠末俗之箴砭也。」

重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之十二

重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之十三

同安林希元訂正
太倉毛在重訂
固始吴同春校刻

萬章章句上

「萬章問曰『舜往于田』」章

「仁覆閔下，謂之旻天」，此不知何所本。詳考之：覆，覆幬也。閔，憫恤也。謂仁以覆閔乎下也。此以天之情言。旻，閔也，於天而求其閔下者，必自覆幬上言之，此解義之法也。

○《爾雅》曰：「春爲蒼天，夏爲昊天，秋爲旻天，冬爲上天。」於春言色，於夏言氣，於秋言情，於冬言位，相備也。《書·舜典》傳亦曰：「仁覆閔下，謂之旻天。」亦無小注。

「怨慕也」

怨者，「怨己之不得其親也」。慕，謂慕於親也。二字相因連。○新安謂「『惟順於父母』以上，言怨也。『人少則慕父母』以下，言慕也」。此説恐未盡。然謂「人少則慕父母」一條，是言慕而無怨意，固是。但「惟順於父母，可以解憂」以上，如何只説是怨而無慕？蓋怨只是「怨己之不得其親」，則自不容不慕親矣。若「五十而慕」，則不必言此時猶有怨在也。○「怨慕」二字同類，故怨爲怨己，怨在己，則所慕在親矣。若怨親，則無慕焉，故新安之説，未盡然也。

○怨慕謂「怨己之不得其親而思慕之」，必欲得其親而後已也，正所謂「惟順於父母可以解憂」。

一說：萬章謂「然則舜怨乎」，蓋未達孟子之言怨者爲怨己，而誤以爲怨親。今觀萬章以「喜而不忘」對「勞而不怨」說，此「不怨」正與不敢疾怨、「勞而不怨」義同。而孟子之答之，直言舜不能不怨處，所以發明其心者，直在「父母之不我愛，於我何哉」一句，然自便見得所怨非怨父母也。

「夫公明高以孝子之心」條

口說當云：夫公明高以孝子之心，既不得乎親，則必不能若是其恝然不介懷，以爲我但知竭力耕田，以共子職而已矣。孝子之心，正以謂父母之不我愛，於我果何罪以致之？此其所以怨慕耳。

○「於我何哉」者，負罪引慝，日夕惟思惟其所以得罪於親之故而不可得，皇皇無措而不容釋者也。最得大舜怨慕之情狀。蓋惟求所以不得乎親之故而不可得，方知其所以圖得其親者無所不至矣。

○「夫公明高以孝子之心，爲不若是恝，我竭力耕田，共爲子職而已矣」作一氣讀下。此與下句正是一正一反說，正見得舜未嘗自以爲孝也。若曰「我竭力耕田，共爲子職而已矣」，則是自以爲孝，孝子之心初不若是恝，曰我之竭力耕田，其於子職已盡矣。蓋父母之不我愛，我必有罪以致之而猶未知耳。○本注「自責」字，即怨也。

「帝使其子九男二女」條

○「帝使其子九男二女，百官牛羊倉廩備，以事舜於畎畝之中」，一也。「天下之

士，多就之者」，二也。「帝將胥天下而遷之焉」，三也。此三段作一類看，正下文所謂「人悦之、好色、富貴」者。所謂富貴，即「帝將胥天下而遷之」。「人悦」，即所謂「天下之士多就者」。「妻帝之二女」便是「二女事之」。至於百官、九男、倉廩，則又在所畧。蓋古聖賢説話，正不必如此之拘拘於湊合，然大意則是如此。此條正承上文言舜之怨慕有如此也。下條則又推其心以解之。

「帝將胥天下而遷之焉」

「胥，相視也。」謂與之共視乎天下，而遂移以與之也。即此數句想之，乃知舜之怨慕，正在耕歷之時，及方登庸之初，故不告而聚。❶ 若五十時，則親已底豫久矣。○「堯老而舜攝政」，分明是與舜共天下，胥即共也。「遷之」，則盡轉而付之。注「相視也」，「胥」正訓「相」，「視」字是足他意。

○「五十而慕」，非「怨慕」也。蓋瞽瞍未底豫之前，舜之慕，乃所謂「父母惡之，勞而不怨」也。既底豫之後，舜之慕乃所謂「父母愛之，喜而不忘」也。

「天下之士悦之，人之所欲也」條

○上條「帝使其子」至「如窮人無所歸」，是以其迹言，此則以其心言也。「帝使其子九男二女，百官牛羊倉廩備，以事舜於畎畝之中。天下之士多就之者，帝將胥天下而遷之焉」，而舜乃「爲不順於父母，如窮人無所歸」者，何也？誠以舜之心，以此數者皆「不足以解憂」而「惟順於父母可以解憂」也，故孟子推舜之心如此，

❶「聚」，疑當作「娶」。

以解上文之意。

「人少則慕父母」條

上言舜不以得衆人之所欲爲己樂，而以不順乎親之心爲己憂，此則因贊其異於衆人如此也。

「五十而慕」

注云：「言五十者，舜攝位時，年五十也。」蓋舜三十登庸，歷試諸艱，至五十堯始命以攝政也。○按《書・舜典》：「舜生三十登庸，三十在位，五十載，陟方乃死。」通計舜年，百有十歲也。

注：「五十而慕，則其終身慕可知矣。」言非止慕到五十而止也。然孟子乃止謂「五十而慕」，何與？蓋五十以後，舜父母疑亦謝世矣。或曰：然則父母既死，舜便不思慕及耶？蓋非此之謂也，此主父母生存而言耳。然舜既「五十而慕」，則事死如事生之念，豈容自滅邪？又曰：「終身慕可知。」○按《書經》：舜方側微，四岳舉舜曰：「『瞽子，父頑、母嚚、象傲，克諧以孝，烝烝乂，不格姦。』帝則釐降二女于嬀汭。」蓋是時瞽瞍已底豫矣，又何嘗有「不告而娶」之事？又何嘗有「帝將胥天下而遷之，爲不順於父母，如窮人無所歸」之事？且既不能安受堯之天下，而獨安受九男二女，百官牛羊倉廩之奉哉！孟子疑於費辭而枉辯矣。

按：孟子議論如此，使孔子得賓師之位而孟子佐之，其所擬議以進於孔子者，必有爲孔子所損益折衷，而未必惟言是從也。

「萬章曰：《詩》云：『娶妻如之何？』」章

○《齊風・南山》之詩云：「娶妻如之何？」理當告於父母。然誠如此詩之言，

則能盡此理者，宜莫如舜，舜乃「不告而娶」，何也？孟子答之若曰：「告而後娶者，理之常也。而舜之所處，則人倫之變也。告則爲父母所沮，而不得娶矣。夫娶而男女居室者，人之大倫，不可廢也。如告而不得娶，則廢人之大倫，而不免於見懟父母也。與其告而廢大倫，以懟父母，孰若以權行之。既免於廢大倫，且不至懟父母，是亦所以爲孝而已，是以寧不告也。」○弟欲殺之，尚且不怨，豈有仇怨父母之理？「以懟父母」，本爲見懟於父母也。○「以懟父母」，非子怨父母也，如告則不果娶，亦徒爲父母所仇怨耳。

東陽許氏曰：「『懟父母』，言人之常情也。爲廢大倫，則雖子亦不免有仇怨之心。舜固非懟父母，然告則必廢大倫，故不告也。」按朱注「讎怨於父母」，謂爲父母所讎怨也，故云「於父母」而不云「其父母」，舊説皆誤也。言欲告而後娶，則父母不之聽，是廢人之大倫，而徒見怨於其父母耳。如此，則不如不告之爲愈。此正聖人之旁行不流處。必父如瞽瞍，子如大舜，乃可所謂「有伊尹之志則可，無伊尹之志則簒」也。○「以讎怨於父母」，味箇「於」字，是説舜必待告而後娶，則決不得娶，而徒見讎疾於父母耳。而許氏誤認以爲既廢大倫，則雖子未免有讎怨父母之心。信如其言，則與所謂「爲不順於父母，如窮人無所歸」者，一何悖哉！而許氏又以「人之常情」言，又云「舜固非懟父母」者，前後之説，支離覆護，全無的見。○一則曰「舜不告而娶，爲無後也」，又一則曰「如告則廢人之大倫，以懟父母，是以不告」，一爲繼嗣，一爲男女大

倫，二說亦不同。豈以不廢大倫，正以爲繼嗣耶？○按孟子辯「不告而娶」等事，雖無《尚書》之證，予亦終以爲疑。何者？「不得乎親，不可以爲人」，舜之心也，推此心，能忍於「不告而娶」乎？有舜之孝，無不底豫之親，決不至於不得已而不告以娶。此意難與泛泛談吐者語也。

「帝之妻舜而不告，何也」

意謂帝以女妻其人，亦當使其人之父母知也。此疑誠是。「曰『帝亦知告焉則不得妻也』」，依吴氏程作一句讀。焉乃助語羨字。言帝若告其父母，則舜之父母必不喜其娶而有違言矣。父母之違言出，則舜便不敢就，而帝亦難於强之矣，故曰「帝亦知告焉則不得妻也」，以情理論，亦是。

程子謂「以官治之」是兼謂舜與瞽瞍，非專指瞽瞍也。按「舜之不告而娶」，可謂出於不得已矣。下文所云捐階、浚井之事，其有無固不可知，然即舜不告而娶一事，亦可見瞽瞍果有殺舜之心，何也？丈夫生而願爲之有室，女子生而願爲之有家，父母之心，人皆有之，而瞽瞍乃不與舜娶。當時，四岳舉舜，舜年三十矣，猶曰「有鰥在下曰虞舜」，則父母之心何在？謂非有殺舜之心不得矣。○按《黄氏日抄・蘇子古史篇》云：「《史記》載堯妻舜之後，瞽瞍尚欲殺舜。《古史》非之，本《尚書》瞽瞍亦允若，堯聞之，然後舉而妻之。於理爲勝。」足以一洗百姓之疑。然則萬章之問，孟子之論，似皆贅矣。愚每疑舜當無不告而娶之事。

「鬱陶思君爾，忸怩」

「鬱陶思君爾」一句，「忸怩」一句，言思君

之甚，故來見也。雖如此云，終不免於忸怩。

「舜曰：『惟茲臣庶，汝其于予治。』」

此則不可信。舜既爲天子，而封之有庳，尚且使吏治其國，豈以帝堯托其臣庶，乃轉以托其不肖弟耶？而孟子乃不辯其非，且從而筆之書，明曰「象憂亦憂，象喜亦喜」，若真有此事者。竊疑此處亦欠精細，「象憂亦憂」句，是伴「象喜亦喜」說，重在下句。觀本注「言舜見其來而喜」一句，亦可見。

「奚而不知也」止「象喜亦喜」

言舜雖知象之將殺己，然見其來而喜，則又有不自覺者。○諒舜之心，其實如此，此亦非自外來也。

本注既曰：「萬章所言，其有無不可知。」又曰：「然舜之心，則孟子有以知之矣。」此下句正要看得與上句相應，方是。言若果有此事，舜亦終不以爲恨，所謂「象憂亦憂，象喜亦喜」，「兄弟之情，自有不能已」者矣。

「曰：『然則舜僞喜者與？』」

孟子雖以告萬章以「象憂亦憂，象喜亦喜」，然萬章猶未達此二句是言其「兄弟之情，自有不能已」者，猶謂只是作意爲之耳，故云：「象欲殺舜之心，舜雖已知之，然舜之愛弟無已之心，終猶有不自知者。」故又曰：「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。」王祥之於母，伯奇、申生之於父，其誠心亦如此。

「故君子可欺以其方，難罔以非其道」

「故君子可欺以其方」泛説，而子產事在其中。言子產令校人放魚，校人復之云云。此自理之所有者，子產安得不信？

東陽許氏謂「魚入水，有『悠然而逝』之理」，此句恐未盡。觀「校人出曰：『孰謂子產智，予既烹而食之矣。』曰」云云，則不專指「悠然而逝」一句明矣。○本注：「象以愛兄之道來，所謂欺之以其方也。舜本不知其僞，故實喜之，何僞之有？」此數句最緊要。其不知其僞者，愛弟之心勝而然也。不然，明洞秋毫，豈容有不知哉！

「故誠信而喜之，奚僞焉」

不要將「信」字帶「誠」字，「信」字與「喜」字相連，謂真實信之喜之也。○信正所謂「舜本不知其僞」者也。本注只謂「故實喜之」者，惟實信之，故實喜之，不信則不喜。單言喜，自該得信也。

「萬章問曰『象日以殺舜爲事』」章

萬章曰「象日以殺舜爲事」，一心只要害舜也。此見其爲舜之深仇、世之大惡，而舜既爲天子，所宜以爲誅首也。而乃只放之，何與？

「萬章曰『舜流共工于幽州』」止「殛鯀于羽山」

幽州，北裔。崇山，南裔。三危，西裔。羽山，東裔。○所謂「投諸四裔」、「迸諸四夷」者。○「殺三苗」、「殛鯀」與《書》不同，《書》「竄三苗」。殛，此解曰「誅也」，《書傳》曰「殛，則拘囚困苦之」。流、放、竄、殛，「隨其罪之輕重而異法也」。○宋太祖曰：「堯舜之世，四凶之罪，止於投、竄，何近代法網之密耶？」然則曰殺、曰誅，孟子之雄才所署邪？○又按《書》云：「帝乃誕敷文德，舞干羽於西階。七旬，有苗來格。」有苗既來格矣，舜何緣至殺降邪？或曰：苗民來格，殺自是殺其

君。然《書》所謂「有苗來格」，又不見得只是其民格而其君不格也。按：《書》爲是。○「殺三苗于三危」，究其實，當依《書》作「竄三苗」，竄之於此，實置之死地也。蓋三苗卒死於此，故孟子云「殺三苗」，一致也。「殺三苗」者，殺其君也。「有苗來格」者，其民之脅從者，格也。○鯀之殛，初亦只是「貶逐而禁錮之」，此曰「殛，誅也」，其致一也。

《楚詞·天問》第十四條注曰：「舜之四罪，皆未嘗殺也。」《程子遺書》云：「殛死猶言貶死耳。蓋聖人用刑之寬例如此，非獨於鯀爲然也。」以此證之，則鯀之殛，三苗之殺，其疑可斷矣。

《三解》曰「余謂《堯典》當以天道看，《舜典》當以君道看。如《堯典》不惟折因夷隩之民得以遂其生，微而鳥獸亦得以全其正性。不惟皋陶、禹、稷之徒得奮于列，而四凶之醜，亦得以托命於範圍之內，渾然一天也」云云。但鄙意：君道即天道也。如堯之時，四凶之惡未著，堯不得探其惡而誅之。舜之時，四凶之惡已著，舜不得以堯不誅而吾亦不誅之。其或誅或不誅，皆天理也。若外天道而求君道，是特見秦漢而下所謂君道，非唐虞天命之、天討之，皆實理也。伊川此意當看，伊川謂「天道即君道」。

「四罪而天下咸服」

「罪」活字，猶云「四誅」也。服，《書傳》曰「服其用刑之當罪也」，即下文「誅不仁也」。

「仁人固如是乎」一句，帶下不帶上，正所謂「在他人則誅之，在弟則封之」。是，謂如是者也。然事實亦只在上文。

「不藏怒焉，不宿怨焉」

不可謂「雖有怒而不藏其怒，雖有怨而不宿其怨」。仁人之於弟也，雖可怒而不怒，雖可怨而不怨，直是無怨無怒也。然其謂之「不藏」、「不宿」者，亦因萬章之問「立爲天子，則放之」與所謂「封之」者，皆是後來事，此「不藏」、「不宿」二字所由來也。○怨深於怒。人之七情，有喜怒，又有愛惡。

「使吏治其國」，而不得暴彼之民。舜當時蓋只托「欲常常而見，故源源而來」之意，而行之終不顯其迹也。後人看得分明，既著之《書》，則昭昭於萬世矣。

「雖然，欲常常而見之，故源源而來」

此又是一轉語，言舜之封象時，「使吏治其國而納其貢稅」，則「既不失吾親愛之心，而彼亦不得虐有庳之民」矣。然舜之意猶有在也。舜之於弟，其親愛之無已，欲常常而見乎象。今既有吏代之治其國，則象得以源源而來見於舜矣。向使以國事煩象，則象不得以「源源而來」，舜不得「常常而見之」矣。故古云：「凡諸侯之來見，必俟朝貢之期。」今舜之於象，「不待諸侯朝貢之期，而以政事接見於有庳之君」者，此之謂也。此之謂「正以其欲常常而見之，故源源而來」也。「引此以證『源源而來』之意，見其親愛無已如此也」。○「以政接于有庳」，謂舜見諸侯，則釋其政事而見之，蓋是朝貢之期也。今舜見象之頻，不待釋其政事以見之，見其「源源而來」也。○合朱注及吴氏之說觀之，「蓋象至不仁，處之如此，則既不失吾親愛之心」者，不以公義廢私恩也。使「彼亦不得虐有庳之民」者，亦不

以私恩害公義也。不以公義廢私恩者，仁之至也。不以私恩害公義者，義之盡也。然不徒曰「仁」而曰「仁之至」，不徒曰「義」而曰「義之盡」者，以其處人倫之變，而能不失其常也。

「咸丘蒙問曰」章

自「語云『盛德之士』」至「天下殆哉」，皆咸丘蒙所引語，所謂「齊東野人之語」也。「盛德之士，君不得而臣，父不得而子。」此二句，又是齊東野人所舉者，欲爲下文責舜張本也。此語本意云：「盛德之士，其爲臣也，君亦不得以不善及之。其爲子也，父亦不得以不善及之。」正下文所謂「祇載見瞽瞍，夔夔齊栗。瞽瞍亦允若」，是爲「父不得而子」者也。○爲吾父者，吾不得以爲吾子。「舜南面而立，堯帥諸侯北面而朝之」，則是君而臣矣。「瞽瞍亦北面而朝之」，則是父而子矣。且「舜見瞽瞍，其容有蹙。孔子曰：『於斯時也，天下殆哉！岌岌乎！』」爲此語者，亦都是説舜不是，但實無此事也。一説：德盛矣，雖君也不得而臣之，雖父也不得而子之。言舜德盛，堯不得而以爲臣，瞽瞍不得而以爲子。此説謬也。接下文「其容有蹙」及「天下殆哉！岌岌乎」，俱貫不去。且堯與瞽瞍，既北面而朝，則是以父爲子，以君爲臣，又不但父不得而子之、君不得而臣之矣。

「舜南面而立」

按《黄氏日抄·讀曾南豐文》云：❶「講官議謂：❷古禮於朝則王與群臣皆立，無獨

❶「文」，嘉靖本作「云」。

❷「議謂」，原作「講議」，今據《黄氏日抄》改。

坐。在於燕，則皆坐，無獨立者。坐云者，師所以命弟子，而譏當時請坐講者爲非。是欲以古制律今，而講官以弟子禮命其君邪？」

「堯帥諸侯，北面而朝之」之説，蓋燕子之之徒也。燕噲實反朝於子之事，見《綱目》。蓋邪説、暴行二者相連，有暴行必有邪説以倡之。〇獨言「舜見瞽瞍，其容有蹙」，則爲此語者，意以父子天性尤所不能安也，故畧堯。

「天下殆哉！岌岌乎」

本注言「人倫乖亂，天下將危」，兼君臣父子。蓋言人倫則父子君臣皆人倫也，豈以其臣堯爲可乎？

首句「語云」與末句「此語」之「語」正同。或云不必泥「盛德之士」三句是齊東野人所引者，蓋只是謂「此語」者，特提此以律舜事耳。曰：「如此則下文孟子所引，正是『爲父不得而子』者，亦何所據耶？看來此三句，還是古語，但齊人錯認做別説耳。至若二『語』字，終同也。」〇「齊東野人之語也」，此一句只是斥其非君子之言耳，不必以爲實然也。

「堯老而舜攝也」

此一句最有力，言堯在時，舜未嘗即天子位也。又引《堯典》及孔子之言以證之，明其無是事也。

「舜既爲天子矣，又帥天下」止「二天子矣」

言堯未死，舜既爲天子，即是無堯爲君了。今又帥天下諸侯爲堯三年喪，是又以天子待堯，豈不是二天子？此數句是據《堯典》事實言之，而以孔子「民無二王」之語斷之，直是辨折得倒，然都就無臣堯説，惟此事有證佐在，而其無臣父之

理亦可并見矣。咸丘蒙猶未喻，故又有下文之疑。

今按咸丘蒙章大注「又引《書》及孔子之言以明之」例，方知「此無他，居相似也」一句，亦是孟子之言。往皆以注云「孟子又引此事爲證」，以爲都是守者之言，恐守者未能解得此理。

「普天之下，莫非王土」

言「莫非王臣」便是了，必先「莫非王土」者，見居吾土者便是吾屬也。所謂「尺地莫非其有，一民莫非其臣」。○「率土之濱。」「率，循也。」循，環也。循土之濱，是環海之内也。土之濱便是海矣。

「不以文害辭，不以辭害意」止「爲得之」

本注：文，字也。辭，語也。

自此章言之，則「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」者，辭也。此「莫非王事，我獨賢勞」者，志也。詩人之志在此，吾惟以意逆之，斯得之矣。志與意不同，志者，詩人之志也，故「詩言志」。意者，讀詩者之用意也，所謂意會者也。○按此數句，不但説詩之法，凡讀書之法皆然也。

自「堯老而舜攝也」至「是二天子矣」，是説舜無臣堯之理。自「普天之下，莫非王土」至「『孝思維則』，此之謂也」，是説舜無臣瞽瞍之理。至末段引「祇載見瞽瞍」一條，又特證咸丘蒙所述「父不得而子」之非，亦以見無臣父之理也。○獨解「父不得而子」之説而不及「君不得而臣」者，瞽瞍實不善，堯不可以並論也。可説瞽瞍不得以不善及其子，不可説堯不得以不善及其臣。聖賢之言，不拘于對股也，或舉此以該彼，或舉其一以該其餘，又或

隨其重處言之，或隨其顯處言之。

「孝子之至，莫大乎尊親」止「以天下養」

據此則尊親、養親，只是一事。又曰：「爲天子父，尊之至也。以天下養，養之至也。」則又分而爲二，何也？蓋「孝子之至」，在於「尊親」，「尊親之至」，在「以天下養」，是「孝」字虛而「尊」字實也，「尊」字虛而「養」字實也。然有是居必有是養，有其名必有其實，故本注曰：「既爲天子之父，則當享天下之養矣。」尊親以名言，養親以事言，是疊而爲一固可，折而爲二亦可也，故雙峯饒氏曰：「尊親、養親，雖是一事，然尊與養相須，養之至乃所以尊之也。」

言舜既爲天子，則瞽瞍爲天子之父矣。

「瞽瞍既爲天子之父，則當享天下之養矣」云云。此是據理而斷其無臣父之事。

「《詩》曰：『永言孝思，孝思維則。』此之謂也」

此引《下武》之詩以咏嘆其尊親養親之至也。聖人，人倫之至，便可爲天下則，故曰：「經綸天下之大經。」此「永言孝思，孝思維則」之言，所以切于尊親、養親之至也。○尊親、養親字面，正與「使父北面而朝」者相反，此孟子所以爲善辨。

「《書》曰『祗載，見瞽瞍』」止「瞽瞍亦允若」

「祗載」句，「見瞽瞍，夔夔齊栗」句。「瞽瞍亦允若」，通連二句，故注云：「言舜敬事瞽瞍，往而見之，敬謹如此，瞽瞍亦信而順之也。」

「是爲父不得而子也」

正在「瞽瞍亦允若」一句上。此「是」字，此也，此「爲」字，是也。○下章「吾聞其以堯舜之道要湯，未聞以割烹也」，朱注

云：「愚謂此語亦猶前章所論『父不得而子』之意。」

「萬章曰『堯以天下與舜，有諸』」章

「萬章曰：『堯以天下與舜，有諸？』孟子曰：『否。天子不能以天下與人。』」所答非所問意也。萬章之問，只是下章「不傳子」之意耳。孟子不直答以其事之有無，但言其無此理。○「天子不能以天下與人」，破頭一句，實然之理，正大之論，億萬鈞之力也，此章之大指。

○嘗觀之子噲嘗受燕國於子之矣，然非天之所與，國終非其有也。王莽嘗盜漢家之天下矣，然非天之所與，天下終非其有也。然則舜之有天下也，非天與之乎？故此章眼目，全在一「天」字，而究其所以爲天者，則在章末引《太誓》一段。

「曰：『否。天不言，以行與事示之而已矣。』」

「體之於身謂之行，措諸躬行謂之事。若以下文觀之，如『使之主祭而百神享之』，使之主事而事治，百姓安之』，何處爲行？何處爲事」？曰：「此皆事也，然莫不自身出，行固在其中矣，所謂出乎身而加乎民。自其出乎身言，行也；自其加乎民言，事也。」○《易・繫辭傳》「問焉而以言」兼處事，則以事言而兼行亦有例矣。「示」字最好看。天不言，惟示以其意而已，言則無所事乎示也。正爲不言，故只示耳。

「昔者堯薦舜於天而天受之」

「堯薦舜於天而天受之」，其中有行有事，「暴之於民而民受之」，其中亦有行有事。如使之主祭，其誠敬之心屬行，其所以處大祭祀之品物度數，則屬事；如使之主事，其所以爲之主宰本根之地者屬行，若

夫紀綱文章、謹權審量之類，則屬事也。

「使之主祭而百神享之」至末

「使之主祭而百神享之」至「故曰天子不能以天下與人」，其所以發明夫天與舜之意似亦足矣，下文又即其攝位之久與其踐位之際迫於「朝覲」、「訟獄」、「謳歌」之歸者言之，尤見其出於天與之意，要亦上文「天受」之理也。至末又別引《泰誓》之言，以見上文所謂「天與」者，概自民心所歸言之，非天自天而人自人也。通章所謂天者，亦畧有不同，而其歸則一也。

「舜相堯，二十有八載」

〇承上文云不特主祭而百神享、主事而事治爲足以見其爲天之所與，自其攝政之久與其迫於「朝覲」、「訟獄」、「謳歌」之歸者觀之，亦足以見其爲天之所與也。

「非人之所能爲也，天也」

此章「天」字凡十有六，惟此一「天」字不該人，故明云：「非人之所能爲也。」其餘「天」字，大抵皆是天視聽自我民視聽之意。

〇此「天」字以數言，其餘「天」字以理言。「舜相堯，二十有八載」，所以爲天者，即下章所謂「歷年多，施澤於民久」，而爲民心之所歸戴而不忍釋者，故曰「天也」。又其下云：「舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖皆天也，非人之所能爲也。」

「舜避堯之子於河南之南」

按舜既受命於文祖，且以此類于上帝矣，是雖未即真，而帝位所屬已定，此亦磊磊落落，青天白日事也，而何以至此時乃避之南河之南耶？殆不類聖人舉動，豈孟子之過辨與？或曰：「古人崇禮讓，如三讓而進，似亦頻繁。聖人以天位之惟

艱，而誠心遜避有如此，難以時人意度推測。」

必待三年之喪畢，然後敢立者，前此百官聽於冢宰故也。

朝覲者，人臣見君通謂覲，特見也。《春秋傳》「出入三覲」，《周禮》「特見曰覲」。○訟獄，訟乎獄也。○「謳歌者不謳歌堯之子而之舜」，非至舜面前謳歌也，只是朝野間詠歌舜之德耳。○長聲爲歌，短聲爲謳。

「故曰天也」，此「天」字非是應上文「非人之所能爲也，天也」，乃是應「舜有天下也，孰與之？曰『天與之』」，皆是天視聽自我民視聽之意。

「夫然後之中國，踐天子位焉」

此是對「避堯之子於南河之南」言。

「《泰誓》曰『天視自我民視』」條

再申「天不言，以行與事示之而已矣」之意以結上文。○「此之謂也」，謂《泰誓》此言，即吾所謂舜爲人所歸即爲天所與之意也。○注：「天無形，其視聽皆從于民之視聽。」夫天，積氣也，何形之有？然則所謂其形穹然，其色蒼然者，亦臆説耳。

○此章言天，有主于民而言者，「天與之」之類，即「天視自我民視」之謂也。亦有對民而言者，如「薦之于天」、「暴之于民」之類。雖有二類，然其大意，亦主于「天與之」。間或互言以相發。惟「非人之所能爲也，天也」一句似主氣數言，亦見舜之有天下，非堯所與，其意亦同歸也。

「萬章曰『人有言：至於禹而德衰』」章

「人有言：至於禹而德衰。」孟子此兩章之辨，大意皆同。但上章「天」字除「舜相

堯，二十有八載」、「非人之所能爲也，天也」二「天」字外，皆歸于天視聽自我民視聽之意。及此章「天」字，却全是天意之天，何也？爲該舜、禹、益攝政之久近與「其子之賢不肖」言，正與上章「非人之所能爲也，天也」同，乃知其用意之密也。

「天與賢則與賢，天與子則與子」

下文「丹朱之不肖」至「莫之致而至者，命也」，正所謂「天與賢則與賢，天與子則與子」也。此兩句與上章「天子不能以天下與人」一句，皆是據理之極致，言之要也。○此章孟子曰「天與賢則與賢，天與子則與子」，章之大旨也。「昔者舜薦禹于天」至「若堯崩之後，不從堯之子而從舜也」，是言「天與賢」之事。「禹薦益於天」至「吾君之子也」，是言「天與子」之事。其下條「丹朱之不肖」至「施澤於民久」，是言天之所以與賢者也。「啓賢能，敬承繼禹之道」至「施澤于民未久」，是言天之所以與子者也。蓋「皆非人力所爲而自爲，非人力所致而自至也」。○「啓賢，能敬承繼禹之道」對「丹朱之不肖，舜之子亦不肖」，此即下文所謂「其子之賢不肖」也。「益之相禹也，歷年少，施澤於民未久」對「禹之相舜也，歷年多，施澤於民久」，此即下文所謂「舜、禹、益相去久遠」，只是禹、益在相位之日相去久遠之不同。「今乃言舜」者即上章「舜相堯，二十有八載」而帶言於此，其事體一也，故《集注》兼詳之。舊説作「世之相後也」，全不是，此與「世相後」亦何干？

「丹朱子不肖，舜之子亦不肖」，天意既趨於與賢，「舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久」，天意遂歸於與賢矣。

「啓賢，能敬承繼禹之道」，天意既趨於與子，「益之相禹也，歷年少，施澤於民未久」，天意遂歸於與子矣。

「丹朱之不肖，舜之子亦不肖」

按《書》有云「無若丹朱傲」而無商均之名，而孟子只云「舜之子」，南軒亦只云「舜之子」，恐商均出《史記》耶？ ○「舜、禹、益相去久遠」兼「歷年少」二意，如其子之賢不肖例，謂歷年久遠之相去也。

「莫之爲而爲者，天也；莫之致而至者，命也」

大注：「以理言之，謂之天；自人言之，謂之命。」如此解者，蓋爲之者天也，受之者人也，故以理言謂之天，以人言謂之命，以「爲」屬天，以「至」屬人。○此「理」字對人言，非對氣數言也。其實此箇「天」字，正以氣數言也，非人之所能爲者，皆是。○「以理言之謂之天」，如「丹朱之不肖」至「益之施澤於民未久」一段，此便是理也。理便是天。○以主宰而言，謂之天；以當聽受而言，謂之命。

「故仲尼不有天下」

此條謂「仲尼之不有天下者」，天也，故「益、伊尹、周公不有天下」者，孰非天乎？ 故注云：「孟子因禹、益之事，歷舉此下兩條以推明之。」其「伊尹相湯以王於天下」及「周公之不有天下」二段，又不過申明「繼世以有天下」一條，故此只云「兩條」。

「伊尹相湯以王於天下」

注云：「此承上文言伊尹不有天下之事。」至周公則曰：「此復言周公所以不有天下之意。」一用「事」字本文云云，有實事也。一用「意」字本文，只舉大意，無

實事也。可見《集注》之精密處。

「外丙二年，仲壬四年」，大注雖云「未知孰是」，然必以趙説居程子之先者，蓋太丁未立不言死，則外丙、仲壬不言死亦可矣。然太丁立而死，既有子，亦不應别立外丙、仲壬。蓋是時既有世嫡之義，則父死子繼，嫡孫當立，不應别立也。趙氏本生於程子之前，然程子之説，出於趙氏之後，蓋以折衷之也。惟太甲差長之説，或未盡。

「伊尹放之於桐」者，蓋藉天子諒陰，百官聽於冢宰之義也，非顯然放之也。若顯然放之，他日難於復矣。雖復，君臣之間亦難爲顔，伊尹初心豈計不及此乎？當時必未忍絶望之，尚看他三年之内如何。「自怨自艾」句絶，「於桐」連下讀。○此章「天」字大抵皆以「非人之所能爲」者言。

「周公之不有天下」云云

此大概言太甲、成王之能嗣先業耳，「施澤於民未久」之意却無也。

「唐、虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也」

「一也」，謂均於聽天命也。○「其義一也」，亦有兩説：「皆天命也」，只以天命爲義。一説「皆奉天命也」，又以奉天命爲義。大抵加「奉」字爲長。義者，事之宜也，自有事實在。大注雖有「皆天命也」之句，然其下更有「聖人豈有私意於其間哉」一句，「無私意於其間」便是奉天命矣。○上章與此章言天所以有不同者，蓋上章言舜之得天下，就人心之歸上説天命，順也。此章言益之所以不有天下，難説以人心不歸益，故天不與益。是以只就禹之有賢子兼益之「施澤於民未久」上説，便見得是天之所爲而非禹之得

私於其子也。此其立言，安得盡同？惟上章所謂「舜相堯，二十有八載。非人之所能爲也，天也」，一「天」字，與此章同。又見上章已兼此章之義矣。

朱子小注云：「聞之師曰：『聖人未嘗有取天下之心也。三年喪畢，去而避之，禮之常、事之宜耳。其避去之心，惟恐天下之不吾釋也。舜、禹蓋迫於天命人心之不獲已者。若益，則求仁而得仁耳。』」〇愚按：謂「聖人未嘗有取天下之心」者，蓋君子所性，大行不加，窮居不損，信乎其無取天下之心也。又曰「三年喪畢，去而避之，禮之常、事之宜者」，亦誠有理也。不然，何舜、禹、益皆必引避於三年之後哉！但謂「舜、禹蓋迫於天命人心之不獲已，❶「益則求仁而得仁耳」，此却未然。聖人固未嘗有取天下之心，亦何嘗必避天下而恐爲我累哉！如此，則夫「思天下之民匹夫匹婦不獲，若已推而納之溝中」者，又獨何心哉！蓋聖人之所以始避者，正所謂「朕德罔克，民弗依」，恐不足以當天命，而避之以聽天命之所屬耳。及天下卒不吾釋，則從容而就之，亦其當然耳，抑何不得已之有？至以益爲求仁得仁，尤未是，何也？伯夷以父命爲尊，伯夷不讓則無父而失仁矣。叔齊以天倫爲重，叔齊不讓則無兄而失仁矣。故其讓者，所以求仁，遂其讓者，斯得仁矣。若益之避與舜、禹之避初無二，倘非在相位之日近，而啓又賢，則益亦若舜、禹之受矣，又何不仁之有？故其論雖高，而以中庸律之，似亦有疑也。此蓋

❶「蓋」，原作「益」，今據《四書或問》及前後文改。

亦朱子初年所從者與？

「萬章曰：『人有言伊尹以割烹要湯，有諸？』」

割烹，兼宰割、烹調也，厨人之事。《集注》「按《史記》」云云，而終之曰「蓋戰國時有爲此説者」，正以戰國時人説爲此等議論，上誣聖賢以便一己之私耳，而非實以爲然者。史遷之學，雜而闇於道義，故信之。《集注》引之，特以證時人之言，非孟子以爲不然，而朱子又引《史記》以實其爲然也。

「曰『否。不然也』」云云

否，語辭。「不然」，則是明曰不是也。否如《書經》「都俞吁咈」之類，皆語辭也。

「禄之以天下」，「禄之」猶言官之、爵之之例。

「繫馬千駟」，謂所繫之馬，馬必用繫。○天下弗顧，千駟弗視，舉其至大者言；一介不取與，舉其至小者言，故注曰：「無大無細，一於道義而不苟也。」愚謂惟一介不苟取與，故能天下弗顧、千駟弗視。惟其「一介不以取諸人」，故能「一介不以與諸人」。「一介不以取諸人」猶易，至於「一介不以與人」，則尤難矣。然冉子爲子華之母請粟，可無與也，夫子猶與之釜、與之庾。蓋聖人寬容，不欲直拒人，此則孔子聖之時者也。○愚嘗謂伊尹格天之功業，全在非道義而一介不與取上，盛哉！

「湯使人以幣聘之」條

竊疑孟子序此兩段，語意似欠平和員活。夫伊尹既是「樂堯舜之道」，非但成己而已也，便要推以致君而澤民，今却云：「我何以湯之幣聘爲哉！我豈若處畎畝

之中，由是以樂堯舜之道哉！」然則堯舜之道，可用於畎畝之中邪？又曰「湯三使人往聘之，既而幡然改曰」云云。然則前此，伊尹果以隱爲高而無意於斯世者邪？然則又何以爲「聖之任」也？而下所述「予將以斯道覺斯民」意見，非其宿昔所抱負者耶？詞氣間似亦未甚貼然。大抵「囂囂然曰」云云者，以觀湯意之虔否耳。若論伊尹、堯、舜君民之心，則自畎畝中誦詩讀書以樂其道時，便已炯然于懷矣。

「天之生斯民也」條

「予將以斯道覺斯民」，或兼堯、舜君民説，看來亦不必如此湊合，如下文「思天下之民，匹夫匹婦」云云，何嘗要兼説君在。○道，即堯、舜之道而日間之所樂者。堯、舜之道，既明德，便欲新民。己

之所先覺者，此道也，所以覺民之未覺者，亦此道也。

「思天下之民，匹夫匹婦」止「未聞以割烹要湯也」

此數段自相承。「吾豈若於吾身親見之哉」者，正有見於「天之生斯民也」云云，而「將以斯道覺斯民」耳。即伊尹此言觀之，蓋其設心，「思天下之民，匹夫匹婦」云云以上，皆是伊尹欲出而正天下處，然後繳之曰：「吾未聞枉己以正人者，況辱己以正天下乎？」見其無「割烹要湯」之理也。然則尹果何以致湯之知也？蓋「以堯、舜之道要湯」耳，即上文所謂「伊尹耕於有莘之野，而樂堯、舜之道」，致「湯三使往聘之」也。

○「思天下之民，匹夫匹婦不被其澤，若己推而納之溝中」，此其心即民胞物與之

心也，真所謂「畏天命而悲人窮」者也。當時堯、舜往矣，尹必欲天下被堯、舜之澤者，蓋堯、舜之民無一不被其澤，尹之自任，欲「俾厥后爲堯、舜」，則天下之人亦被其澤，即是被堯、舜之澤矣。〇「其自任以天下之重如此」，言其志在天下而不在一身之富貴，故知其必無割烹要湯之事也。自「湯使人以幣聘之」至此節，同是此一意。此即其所以「正天下」者也，辱己安能正天下？〇「故就湯而說之，以伐夏救民」，此正是使天下之民匹夫匹婦皆被堯、舜之澤，便是所謂「正天下」者也。〇「故就湯而說之，以伐夏救民」，伊尹之於湯，凡五就，「伐夏救民」是以末一就言也，故後篇楊氏曰云云。若湯初來則有伐桀之心，而伊尹遂相之以伐桀，是以取天下爲心也，豈聖人之心哉！而今注乃云「是時夏桀無道，暴虐其民，故欲使湯伐夏以救之」，此說似中楊氏之醫。其實朱子注也未可曉，或大概說，而以其時論之，當是第五就時事。伊尹曰：「予將以斯道覺斯民也，非予覺之而誰也？」孟子曰：「天如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也。」此皆是聖賢以身任綱常之責處。

「聖人之行不同也，或遠或近或去或不去」

看四箇「或」字，當作四件。遠近以未仕而方出仕者言，去不去以既仕於吾國者言。莫依先儒，并而爲二說，當如或鼓或罷或泣或歌或處或語或默之例。

「歸潔其身而已矣」

歸，要歸也。若曰：「可以近則近，不可近則遠遁耳，何有輕身以謀利也。可以止則止，不可止則決去耳，何有吝情以去

留也。」此皆以聖人言。聖人泛指。○言聖人之行不同，斷斷乎同一潔身之不汙也。如「伯夷之清」、「柳下惠之和」，和與清雖不同，終是不汙，故曰：「爾焉能浼我哉！」

「吾聞以堯舜之道」止「割烹也」

《詩・大雅・旱麓》有曰：「豈弟君子，干禄豈弟。」朱傳曰：「『干禄豈弟』，言干禄之有道也，猶曰『其争也君子』云爾。」愚謂「伊尹以堯、舜之道要湯」，不亦爲「干禄愷悌」也乎？

注云：「孟子引此以證『伐夏救民』之事也。」究其所以，則從自任天下之重上來，所以於上文有關屬。蓋伊尹之抱負如此，勛業如此，割烹要湯必無是事也。輔氏一説甚好，曰：「此伊尹所自言，於此可見其任重之意，則其不肯枉道自汙以要君必矣。」○又只看上文「故就湯而説之以伐夏救民」，不足以破割烹之説，而其所以「伐夏救民」處，則足以見其無割烹自辱之事矣。

「萬章問曰『或謂孔子於衛主癰疽』」章

「於衛主顔讎由」條

蓋孔子主於顔讎由，彌子之諷子路，欲其改主也。

「孔子進以禮」止「曰有命」

得之而進也，進必以禮，吾盡其在我者也。何也？其得也「有命存焉」，吾何急於進哉！不得而退也，退必以義，亦在我者也。何也？不得，「有命存焉」，吾何難於退哉！故徐氏曰：「在我者有禮義而已，得之不得則有命存焉。」得之既有命，自不必急於進也，諺所謂「命裏有，終須有」。不得既有命，自不可以不退

也，諺所謂「命裏無，到底無」。

「主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也」

若主癰疽，則是當退以義而不以義退，是無義也。命之不得而不受命焉，是無命也。此處只消用「義」字，非是言義以該禮也。新安陳氏曰：「二說俱牽强。蓋進以禮，無進安用禮，故朱注無明訓。」

「遭宋桓司馬」止「主司城貞子」

司馬、司城皆是宋之官，他國則無。宋是王者後，故倣天子禮，有司馬、司城。此饒氏說也。○新安倪氏曰：「宋以武公諱，改司空爲司城也。」

「主司城貞子，爲陳侯周臣」

《集注》：「按《史記》：孔子爲魯司寇，齊人饋女樂以間之，孔子遂行。適衛月餘，去衛適宋。司馬魋欲殺孔子，孔子去。至陳，主於司城貞子。」○新安陳氏曰：「以文勢觀，似是臨去宋時，主於司城貞子，適陳，爲陳侯周臣。」○「主於司城貞子」一句是《史記》文，上帶「孔子至陳」一句，不可謂是《集注》引起下文之句也。但貞是宋大夫，今乃云「孔子去。至陳，主於司城貞子」，實可疑耳。蓋此說有二：一說孔子去宋適陳，臨去時主於司城貞子也。一說《史記》誤以司城貞子爲陳，義亦未可知也。

一說「主於司城貞子」帶下「孟子言孔子」云云讀。此說恐非。須考《史記》、《史記》文只到「主於司城貞子」住。○陳侯周必是可事之君。

「吾聞觀近臣，以其所爲主」二句

近臣爲主者，遠臣主於人者也，故一曰「所爲主」，一曰「所主」。○此亦即上節而申明之，如「於衛，主顏讎由」，不肯主

彌子，於宋，「主司城貞子，爲陳侯周臣」，便見得君子小人各從其類矣。

此一章，孟子亦折萬章之疑。凡三節，第一節即孔子之不主彌子而安於義命，見其無主癰疽之理。第二節，即孔子之「當阨難時，猶擇所主」，而見其「在齊、衛無事之時」，決無主癰疽之理。第三節，承上言「君子小人各從其類」。既是孔子，必不主癰疽，既主癰疽，便不足爲孔子，所以盡上二節之意也。

「萬章問曰『或曰百里奚自鬻於秦』」章

「人言其自鬻於秦養牲者之家，得五羊之皮而爲之食牛。」「五羊之皮」，賣身而得者也。「爲之食牛」，爲養牲者食牛也。「以要秦穆公」，謂以五羊之皮去使，用以要秦穆公也。一說：不知是如何樣去要穆公。按：莊周謂「飯牛而牛肥，使穆公忘其賤而與之政也」。

「宮之奇諫，百里奚不諫」

夫諫者是，則不諫者非矣。不諫者是，則諫者非矣。然食人之食者，當憂人之憂，危而不持，焉用彼相？固難道諫者之非。若道諫者是，不諫者不是，則孟子又已取百里奚矣。且夫「危邦不入，亂邦不居」，奚也？既失之於前，危而不持，顛而不扶，奚也？又失之於後，又烏在其爲智且賢哉！夫既知不可諫，何不早去之秦，必待晉人假道時，然後委而去哉？此則愚生之不可曉者。深取百里奚，正恐虧了宮之奇耳。使諫不聽而去，如宮之奇，凡兩諫不入，然後以其族行，豈不得於義哉！○大抵百里奚亦只是春秋之智士，其所謂賢，亦猶孔子稱管仲「如其仁」耳，所謂「姑取一節」者，固未暇論

其諫之是非也。

「知虞公之不可諫而去之秦」云云

自「知虞公之不可諫而去之秦」至「知穆公之可與有行也而相之，可謂不智乎」，凡四段，當以首一段爲主，下三段皆以推明乎此意。若曰：「知虞公之不可諫而去之秦，年已七十，曾不知以食牛干秦穆公之爲汙也，可謂智乎？」然而「知虞公之將亡而先去之」，智也；「不可諫而不諫」，智也；「知穆公之可與有行而相之」，智也。以「百里奚之智如此，必知食牛以干主之爲汙」矣，故曰：「重在首一段。」

孟子言百里奚至秦時年已七十，非少年未更事者比，乃不智而爲此事乎？以吾觀之，其不諫虞公者，知其不可諫也，智也。非徒不諫，又先去之，是知虞之必亡也，智也。去而入秦，又知繆公之可有爲也，亦智也。其智如此，則其知食牛干主之爲汙而不爲也必矣。

「相秦而顯其君於天下」至「而謂賢者爲之乎」，凡兩段，則重在下段，言奚相秦，能顯其君於當時而傳於後世，則決是賢矣。既是賢者，又豈肯自鬻以成其君哉！故注云云，「其賢又如此，必不肯自鬻以成其君也」。

○孟子言奚之智有三段，言奚之賢只一段。三段之智，以明首段「曾不知以食牛干秦穆公之爲汙也，可謂智乎」。賢之一段則以明末段「自鬻以成其君，鄉黨自好者不爲，而謂賢者爲之乎」。孟子此章之辯，蓋奚之當時，實已無可據，姑得以所聞者而推論其理如此。言奚之智有如此者，必知自鬻之爲非矣。其賢又如此，則

必不肯爲自鬻之事矣。智以所知言，賢以所爲言。

《集注》：「百里奚爵祿不入於心，故飯牛而牛肥，使穆公忘其賤而與之政。」此三句是《莊子》全文。「亦可知百里奚矣」，此一句是說莊子知奚。

魯公「秉心塞淵」而「騋牝三千」，文王「視民如傷」而「麀鹿攸伏」，百里奚「爵祿不入於心，故飯牛而牛肥」，其理一也。

此篇言舜之孝親，以及舜、禹之有天下，伊尹相湯，孔子之進退，而終於百里奚之自鬻，皆發明聖賢之心迹，以釋世俗之疑議。至若「瞽瞍亦允若」，就指爲舜之「父不得而子」；以堯舜君民之抱負，就指爲「伊尹之要湯」，皆即世俗之說而精其義。以堯之授舜爲天，以禹之相益爲薦於天，皆推義理之極而高其說，此則孟子因機誘說之辭也。使舜浚井之事，晦庵以爲不必問其有無。益避啓之事，蘇黃門極言其妄。晦庵謂「三年喪畢，還政嗣君而告歸之時也，於是避而去，亦禮之常而事之宜耳。蓋求仁得仁，又何耻之有哉」。《黃氏日抄》之說。

孟子之論，未必皆如聖人之正當，但其闢邪扶正之功甚大矣。且如今日，異端何足道哉！孟子當時，異端如老氏，則亦知天知地也。莊子則能簸弄造化者也。如楊氏，則灼然是能一介不以取與者也，但欠仁一端耳。如墨氏，則灼然是見得「民吾同胞，物吾與」者也，但欠義之一邊耳。而孟子乃剖析疑似之際，而深闢痛拒之，使聖人大中至正之道，昭然如日月之行天而不容揜，此其大有功於斯文也。若其議論之間，容有未極於精微者則又

大聖與大賢之不能無辯也。

萬章章句下

「孟子曰『伯夷目不視惡色』」章

聲色說得廣，不止女色與淫聲，如奢麗侈靡之物，亦惡色。又如云「惡聲至，必反之」，豈必皆指淫樂？此二句，自其己身動爲處言也。自此以下，一節密一節。

「非其君不事，非其民不使」

○此二句，以己對人言。

「治則進，亂則退」

○此二句，以處時言，重下句。

「橫政之所出，橫民之所止，不忍居也」

此三句，以所在言。

「思與鄉人處，如以朝衣朝冠坐於塗炭也」

此二句又言非特「橫政」、「橫民」所在，不忍居，至於鄉人，亦不忍居也。○鄉人，鄉里之常人也。○思，指伯夷自思也。

「當紂之時，居北海之濱，以待天下之清也」

上二句又總證上文之實。「當紂之世」，正所謂濁世也。目所接者，大抵皆是惡色，耳所接者，大抵皆是惡聲，君非其君，民非其民，有亂而無治。觀於其朝，大抵皆「橫政之所出」也；觀於其野，大抵皆「橫民之所止」也。紂帥天下以暴，天下之能免於爲鄉人者能幾邪？故獨退「居北海之濱，以待天下之清也」。或以此文另作兩句說，則與「亂則退」及「不忍居」意重復，而文理俱不順矣。

「頑夫廉」

注：「頑者，無知覺。廉者，有分辨。」如何見得是相反對？蓋無知覺者，貪昧嗜利也，故與廉反。

「懦夫有立志」

○懦，不立也。

「居北海之濱」，按《史記·伯夷傳》注，孤竹君是殷湯之所封，相傳至伯夷、叔齊之父，名初，字子朝。伯夷，名允，字公信。叔齊名智，字公達。解云：「夷、齊，謚也。伯、叔，其長少之序。」愚謂此不可信。周人冠乃有字，死乃謚。

伊尹曰：『何事非君，何使非民。』

「何事非君，何使非民」，述其言也。「治亦進，亂亦進」，承其言而狀其行也。「曰『天之生斯民』」以下，皆是言其「自任以天下之重」，此其所以「治亦進」而「亂亦進」者也。但本文「其自任以天下之重」一句，只帶「思天下之民」以下，與《萬章上》同然，亦一理，蓋就其「將以斯道覺斯民」之言而見其「思天下之民」云云也。

「柳下惠不羞汙君，不卑小官」

「進不隱賢」，不晦其所長也，必行其志，故繼曰「必以其道」。夫人幼而學之，壯而欲行之，姑舍所學以狥人，便是隱賢，便是枉道。

「袒裼裸裎」

依《玉篇》：「袒，肉袒也，綻衣也。」[1]《喪服》所謂「五世袒免」，「袒」注「肉袒而著免」。免者，以布廣一寸，從項上而前交於額上，又向後繞於髻。○裼，袒也，脱衣見體也。○裸，《正韻》：「赤體也。」○裎，袒也，衣揚也，襌衣也。揚蓋與「深青揚赤色」之「揚」字同。揚，浮也。○袒裼，露臂。○裸裎，露身。○按上篇「爾爲爾」上有「故曰」字，是柳下惠自言

[1]「也」下，嘉靖本有「綻亡運切」四字。

也，於爾、我方着落。夷、惠皆以「聞其風」言，伊尹獨不然者，新安陳氏曰：「凡言風者，皆道不行於當時，而其流風餘韻足以聳動於後世者也。」朱子亦有此説，故下篇「百世之師」亦只及夷、惠。若夫子，則太極元氣之運，風又不足以盡之矣。

「孔子之去齊，接淅而行」

孔子之去齊，漬米已，將炊，亦不待其炊。且去其所漬之水，而取米以行，何速如之。

「去魯曰：『遲遲吾行也。』」

此蓋因子路趣行曰「夫子可以行矣」，故夫子言此以曉之，非必在路上遲遲也。

「遲遲其行」，正待微罪而後行也。

「去父母國之道也」

此蓋孟子解辭，與「去他國之道也」相對爲類。注舉此一端，以見其久速仕止各當其可。一端兼去齊、去魯，或泥注，專指去齊，大謬。〇或疑伊尹出處合乎孔子，而不得爲聖之時，何也？程子曰：「終是任底意思在。何以言之？只看『五就桀』，孔子必不如此。且看他説話也忒喫力也，忒着意。」〇朱子又曰：「此處極難看，且放那裏，久之看道理熟，自見，强説不得。若謂伊尹有這意思在，則非無意者，所以異於伊尹者何也？」

「孔子之謂集大成」條

金聲而玉振之，玉指磬，磬是石，然其石甚細，且有異聲，亦玉類也，故謂之玉。

「《簫韶》九成」，《書傳》：「簫，古文作箾，舞者所執之物。」《説文》云：「樂名。《簫韶》『季札觀周樂，見舞《韶箾》』者，則《箾韶》，蓋舜樂之總名也。今文作簫，故先

儒以簫管釋之。」○此簫與吹簫不同。○又曰：「樂者，象成者也，故曰成。」

條理，猶言脉絡，在始終之中者也。蓋樂音不止是金與玉，「獨奏一音，則其一音自爲終始」，此以小成者言。此始終與本文「始條理」、「終條理」之「始」、「終」不同，本文主大成言也。本文全主大成，《集注》乃説一段者，蓋不如是無以顯大成之全。且大成亦不過是集衆小成而已。此解經之法也。

○小成之始終，只在其一音之内，大成之始終，則通八音而言，始於金而終於石也。如三子之所知所行，只在其一清、一和、一任之内，如孔子之所知所行，則兼乎三子之清、和、任也。其説《集注》已明備，《大全》所引朱子之説，與此絶不同，蓋前日未定之説也。○「智者，知之所及」，謂知之所到處也。「聖者，德之所就」，謂行之結裹成就也。智與聖是知行之已成名目，知與行却是用工名目。

○《集注》：「三子之所知偏於一，而其所就亦偏於一也。此如衆音之各自爲始終者耳。」既云偏，便只是一音，不是三子之小成者亦有始終條理也。

又金始震，而玉終詘然也。○此有所出，《記·聘義》及注曰：「金聲有洪殺，始震終細。玉聲則始終如一，扣之其聲詘然而已。」又曰：「其終詘然，特爲衆音之綱紀，不必分大綱小紀，當以首末論。」

鎛鍾，大鍾也。○「俟其既闋」，闋，絶也，間也。

「宣其聲」、「收其韻」，聲與韻不同，韻者聲之餘，故曰「流風餘韻」。

惟天子建中和之極。○按《倪寛傳》：

「司馬相如有遺書請武帝封禪，上奇其書，以問寬，寬對云：『此帝王之盛節也。然享薦之儀，不著于經，惟聖王所由制定，當非群臣之所能及。使群臣得人自盡，終莫能成。惟天子建中和之極，兼總條貫，金聲而玉振之，以順成天慶，垂萬世之基。』上然之，乃自制儀采儒術以文焉。」按寬此言，只是避難獻媚之辭。堯舜之智，尚稽于衆而不自用，今見于二典三謨者詳矣，寬安得爲此言乎？其曰「天子建中和之極」云云，寬意亦非專主樂也。其詞出于古者，則專主樂，朱子所謂「疑古《樂經》之言」是也。其當時引用之意，其概主薦享之儀言，而樂亦在其中矣。若細求古語，專主樂之意則所謂「建中和之極」者，内必根于心氣之和，而有以爲五聲六律之主，外必正其聲氣之元，而有以致其盡善盡美之道。此皆自天子之一身言之。然後兼總樂中之衆條理，而始之以金，終之以玉也。然倪寬雖知誦此言，而其意則可識矣。○「故倪寬云」，「亦此意也」，謂亦集大成之意。○朱子小注曰：「聖而不智，如水母之無蝦。」按《韻府》：「水母無蝦。」郭璞《江賦》：「水母有足無口，眼大如覆帽，腹下有物如絮，常有數十蝦食其腹下涎。或捕之則沉，乃蝦有所見耳。」

「智譬則巧也」條

此一條亦主孔子言。蓋此聖、智即上文之聖、智，若以上文聖、智亦兼三子，則三子安得有始終條理？特一音自爲始終，與本文始終自不同也。故斷通主孔子説，而三子之不得爲全者，自見于言外。況三子乃「力有餘而巧不足」者，孟子分

明云「其中非爾力也」，三子安得無有智耶？故注云：「是以一節雖至于聖，而智不足以及乎時中也。」又總注云：「三子之行，各極其一偏，獨以行言，見其智有未及也。」

「北宮錡問曰」章

《集注》：「當時諸侯兼并僭竊，故惡周制妨害己之所爲也。」己之所爲兼并，則班禄之制有妨矣。己之所爲僭竊，則班爵之制有妨矣。然兼并必僭竊，二者勢實相因。輔氏謂「兼并則國日太，僭竊則禄日侈」，國與禄似未切，「禄」字恐誤。

「諸侯惡其害己也」條

方遜志《周禮考次目録序》云：「周室既衰，聖人之經皆見棄于諸侯，而周獨爲諸侯之所制，故《周禮》未歷秦人而先亡。吏將舞法而爲奸，必藏其法，俾民不得見。使家有其法而人通其意，吏安得而舞之？」

「天子一位，公一位」條

「天子一位」之「位」，猶言級也。○「子、男同一位」，猶郎中、員外皆五品，但未免有正從。且使子、男序立，必子序於男之上。○「君一位，卿一位」止「凡六等」，注云「六等施于國中」，蓋兼王朝與侯國言。觀「天子之卿，受地視侯」一段可見，不必以無公爲泥。蓋公在五等之列矣。

「天子之制，地方千里」條

「地方千里」，言其地方有千里也。「方」字帶下，猶云正也，非謂地方也。觀「公侯皆方百里」文意自見。○班禄之制，子、男皆五十里，其同一位宜矣。

「公侯皆方百里」

爵禄宜相應，如子、男同一位，則皆五十

里。公、侯異位而封地同，獨何也？愚按：此不但與《周禮・王制》不同，據《詩經・閟宮》曰「乃命魯公，俾侯于東，錫之山川，土田附庸」，曰顓臾，則在魯地七百里之中。又《春秋傳》：「管仲對屈原曰：『我先君履，東至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于無棣。』」亦非止百里矣。○按《王制》班爵亦五等，子、男各一位而無天子一位，似覺《王制》較長。

若《春秋》邾儀父之類是也。○隱公元年三月，公及邾儀父盟于蔑。程子曰：「附庸之君則稱字，同王臣也。夷狄則稱名，降中國也。」○胡氏曰：「中國附庸，例書字，其常也。聖人定褒貶則有例，當稱字，或黜而書名，若『邾子益來朝』，蓋名也。」《詩・閟宮》曰：「土田附庸。」傳云：「附庸，猶屬城也。」《正韻》：「庸，城也。」「位以爵定，田以祿分」，此言似不可曉。若曰「爵以位定，祿以田分」，似或可通乎？

○或問：方伯在侯列乎？在公列乎？曰：「在公列。入爲三公，出爲方伯。三公率諸侯於內，方伯率諸侯於外者也。況春秋齊侯、晉侯常位在諸公之上，則方伯不應在侯列明矣。」

○自「天子之制」至「附庸班祿之制」，通於天下者也。自「天子之卿」以下四段，施於國中者也。又可見上文六等施於國中爲兼王朝言矣。蓋班祿既兼王朝，班爵不容不兼王朝也。

「大國地方百里」條

徐氏曰：「大國君田三萬二千畝，其入可食二千八百八十人。卿田三千二百畝，可食二百八十八人。大夫田八百畝，可食七十二人。上士田四百畝，可食三十

六人。中上田二百畝，可食十八人。下士與庶人在官者，田四百畝，可食九人至五人。」○按：此當以百畝食九人起數。百畝食九人，則二百畝食十八人，二九一十八也。四百畝食三十六人，四九三十六也。八百畝食七十二人，八九七十二也。卿田三千二百畝，食二百八十八人。「卿祿四大夫」，大夫田八百畝，四箇八百畝，則爲三千二百畝。大夫食七十二人，四箇七十則四七二百八十，又零四箇二則爲八，是爲食二百八十八人也。○「君田三千二百畝，食二千八百八十人」者，君十卿祿也。亦以上文計之而已。

府史胥徒。○府治藏，史掌書。胥徒，民服徭役者。胥徒亦分爲二。《周禮·天官冢宰》：「府六人，史十有二人，胥十有二人，徒百有二十人。」按杜詩云「詩聽小胥抄」，山谷詩云「年豐村落罷追胥」，則胥史也，與徒不同宜矣。

「次國地方七十里」

徐氏曰：「次國君田三萬四千畝，可食二千一百六十人。卿田二千四百畝，可食二百十六人。」以「下大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士」者，與大國同，小國亦同。蓋君、卿可殺，大夫以下不可殺也。可殺者，損有餘之義也；不可殺者，護不足之義也。故「下士與庶人在官者」，必有九人，可無百畝之田以養之乎？大夫、上士、中士亦然。若君、卿人數，固可損也。趙氏注亦如此云。○「可食九人至五人」，此依末段大文云。○此所謂田，皆指助法之公田而言，除起外八區。○按班固：地方一里爲井，井十爲通，通十爲成，成十爲終，終十爲同。井田九百

畝，通九千畝，成九萬畝，終九十萬畝，同九十億畝，即九百萬畝也，是謂提封萬井。封者，井之界。提者，總提，封内之大數也。

大國三卿，五大夫，上、中、下士各九人。次國、小國皆然。

「耕者之所獲，一夫百畝」

上、中、下農，田皆百畝，而有上、中、下士之差等者，全在百畝之糞上。○「一夫一婦，佃田百畝」。佃，治田也。○「糞多而力勤者爲上農」，糞多便是力勤也，非糞多自糞多，力勤自力勤，觀下文云「其次用力不齊，故有此五等而不及糞」可見。如此方與本文契合。糞即是人力所爲者。○朱子曰：「愚按此章之說，與《周禮》《王制》不同，蓋不可考，缺之可也。」然則朱子之致疑此章云云者明矣。然却與《周禮》分土惟三，大國、次國、小國也者脗合，其實不可曉。況《王制》乃漢文帝命諸儒刺六經而作者，其言又大半用《孟子》文，可盡據乎？朱子雖嘗云「畢竟《周禮》底是」，然又嘗疑是聖人方起章而未及行。蔡九峯亦謂其「首末未備，乃周公未成之書」。而新安倪氏因謂「《冬官》之缺，蓋其所未嘗筆者」，故南軒謂「當以《孟子》爲正」。然則有王者作，亦不必屑屑於既往之迹，而能合先王之意則已矣。○《黄氏日抄》曰：「《集注》謂與《王制》《周禮》不同而不敢質其說，此謹之至也。然孟子生周之末，詳已不聞，漢文帝時作《王制》，果何爲而反得其詳？漢衰而《王制》出於王莽家之劉歆，恐尤難與《孟子》較異同也。當以孟子之說爲正，而闕孟子之所未詳。」

「萬章問曰：『敢問友。』」

「挾者，兼有而恃之之稱」。輔氏曰：「兼夫有與恃者之意，方謂之挾。但有之而不恃，則未爲之挾也。」

「不挾長，不挾貴，不挾兄弟而友」

新安陳氏曰：「三者之中，挾貴尤常情所易犯。下文四節，皆不挾貴者。特舉不挾貴一節，總是無所挾也。」

「挾兄弟而友」，所謂席父兄之勢爲美官者。

「孟獻子，百乘之家也」

此條不必以獻子之忘勢與五人忘人之勢相對說，當主獻子「不挾貴」說。蓋獻子所重五人者，在於忘人之勢，此正所謂「友其德也」，則獻子之不挾其勢彰彰矣。本文意自明，張子注不必拘也。輔氏小注，尤不可信。

「費惠公曰『吾於子思則師之矣』」條

舉其成語，以見其友德而無所挾之意，不必以所師所使皆爲友也。○「入云則入」，注「唐言入，公乃入」，不直進入也，猶不命之坐不敢坐之意。其不挾爲何如。

「舜尚見帝，帝館甥于貳室」條

此節不可以爲此正是承上文言「王公之尊賢」處。蓋堯之於舜，固能與共天位、治天職、食天禄，然孟子此節本意，只在無所挾上，故曰：「是天子而友匹夫也。」上文所以着箇「非王公之尊賢」者，蓋不如此貶之，則平公之於亥唐，其尊賢爲極矣，又孰知其爲有所未至者耶？

「迭爲賓主」，「舜尚見帝，帝館甥于貳室」，則舜爲賓而堯爲主，「亦饗舜」則堯爲賓而舜爲主，故迭爲賓主也。

「貳室」，副宮也，非正宮也。

「亦享舜」，謂享於舜也，故注云：「堯舍舜於副宮，而就享其食。」若曰就享以食，則亦堯爲主矣。蓋此食是舜所設者，可見「迭爲賓主」之義。○一說都是堯爲主，舜爲賓。但於《集注》「其食」之義有碍。

天子友匹夫是爲何？「友其德也」。要見此意，故未暇及「共天位」、「治天職」處。○以天子友匹夫，迭爲賓主，恐亦不是對坐。舜見帝亦恐是以臣禮來見。一說：堯蓋以賓禮遇之也，故得館之貳室，而就享其食。

「用下敬上謂之貴貴」云云

通章是「用上敬下」，止是尊賢，其言「用下敬上」而貴貴者主意在，其義一也。○或就上面云「五人之於獻子，亥唐之於平公等爲『用下敬上』」，牽强矣。

○「用上敬下」，不必謂用上之禮以敬下也，只謂以上敬下也，用訓以，多處如此。❶總注單舉「以天子友匹夫」者，舉重以見輕也。堯舜，朋友人倫之至也可見。總注多不拘，正如「大舜有大焉」章同意。

「萬章問曰『敢問交接何心也』」章

萬章問曰：「却之爲不恭，何哉？」而孟子曰：「尊者賜之。」曰：「其所賜之者，義乎？不義乎？而後受之，以是爲不恭，果何以爲不恭也？」曰：「恐其所取之非義，則所以待其上之心薄矣，恭安在乎？」故新安陳氏曰：「即此心，非恭矣。」

○此章之言，萬章始終以爲當卻，孟子始終以爲可受。蓋仲尼不爲已甚之學，而其義之精則在於「夫謂非其有而取之者

❶ 「多處」，四庫本作「處多」。

盜也，充類至義之盡也」一條。「曰：『請無以辭卻之，以心卻之。』」曰「卻之曰」云云，見得上文所謂「卻之」者，是直以其不義而卻之，非宛轉其詞而卻之也。○觀孟子此章之言，見孟子所學之中正，其曰「願學孔子」，良不誣也。不受萬鍾，夫豈苟哉！○《集注》「但無以言語間而卻之」，《大全》注：「間，去聲，一本作問。」皆不可曉。按《集注》無音似順，若作去聲讀，則「間」字爲推開之意，猶拒也。

「其交也以道，其接也以禮」云云

大注「『接以禮』，謂辭命恭敬之節」，亦主交接時之節也，故下文曰：「其交也以道，其餽也以禮。」而大注亦曰：「斯孔子受之，如受賜陽貨蒸豚之類是也。」○「殺人而顛越之」，既殺了，則將其屍去擲而棄置之耳。閔然，頑然也。

「孔子之仕於魯也，魯人獵較」云云

「『獵較』未詳，趙氏以爲『田獵相較，奪禽獸以祭』」，「張氏以爲『獵而較音教。所獲之多少也』」。依趙氏則較在方獵之時，依張氏則較在既獵之後。趙氏較音角，角逐也。張氏較音教，比較也。

「獵較猶可，而況受其賜乎」

獵較庸俗之事，孔子且爲之，況交以道接以禮而受之，夫何不可之有哉！

「事道奚獵較也」

言既以行道爲事，則其心當惟日汲汲皇皇以爲上爲德爲下爲民，其於獵較，非惟不暇亦不屑矣。大注云：「『事道奚獵較也』，萬章問也。」爲無「曰」字而云。○獵較本爲祭祀，故雖俗而不害義。趙氏以爲「田獵相較，奪禽獸以祭」，與下文「先簿正祭器」者相叶。古人之獵，始於爲

田，去害也。❶終以爲祭。趙氏説正。

○「事道奚獵較也」，言獵較豈所以爲道乎？「曰『孔子先簿正祭器』」云云，言亦不妨於事道也。「曰『奚不去也』」，萬章又言如此則孔子亦不得已而爲之耳，既不得已，何不遂去？孟子乃言獵較特一事之從俗耳。孔子他有所爲，以試其行道之端者固有在矣。其所以望於魯者深矣，若果畢竟乖所望，則亦斷然去之矣。

「兆足以行」，即下文所謂「見行可」者也。

「孔子先簿正祭器，不以四方之食供簿正」

「夫器有常數，食有常品，則其本正矣。彼獵較者，將久而自廢矣。」是特暫時之力以事此耳，亦何妨於事道？此見孔子雖同俗，而同俗之中亦有其道。若不先以簿書正祭器，而必以難繼之物實之，則獵較之妨事甚矣，尚得事道乎？全在「彼獵較者，將久而自廢矣」一句有力。此《集注》引徐氏之説，又謂「亦未知其是否也」。○「不以四方之食供簿正」，只用獵較所得者。○「獵較而不先簿正祭器，亦安得不『以四方之食供簿正』邪？且獵較亦制於地之有限，何有四方之食耶？」曰：「一國有一國之四方，一邑有一邑之四方，不可泥也。」○孔子之同俗者，不得已同俗也，非其本心也，故萬章曰：「奚爲不去，而必爲此不得已之事乎？」

「爲之兆也」，此句泛説，不可復承上文「獵較」言，故注云：「孔子所以不去，亦欲小試行道之端以示於人。」夫「小試行道之端以示於人」，其事目亦多端矣，豈可復滯於「先簿正祭器」一事耶？

❶「去害也」，嘉靖本、四庫本爲大字正文。

「爲之兆也」，亦期於行耳，苟不行則去矣，故曰：「是以未嘗有所終三年淹也。」

「孟子曰『仕非爲貧也』」章

此章蓋爲當時有爲貧而苟禄者發，不知高官厚禄非爲貧之具也，既是爲貧，便自有爲貧者所宜做的官，豈可苟哉！

○首節言君子之仕本爲行道，而亦有爲貧者。第二節，爲貧者當知所自處，必辭尊而居卑。第三節言「辭尊居卑」之所宜。第四節即孔子事以爲法例。第五節言其所以如此者。蓋位卑者無事於言高，而居高者必期於行道，此其所以只宜辭尊而居卑也。

「惡乎宜乎？抱關擊柝」

此要見「其職易稱」之意，下云「會計當而已矣，牛羊茁壯長而已矣」，「而已矣」字，正見其職之易稱也。○「抱關擊柝」，只是一事，古人爲關以禦暴，而關之守莫重於夜柝。《大全》云「柝，夜行所擊木也」，新刊《集注》云「柝，夜行所擊木」，亦爲有理。「夜行」，所謂守關者行夜也，如「智伯行水」，今京師校尉行事之行與？

「牛羊茁壯長而已矣」

言牛羊肥壯而長且益也。長，蓋謂生息滋繁也，不然「茁壯」二字已盡，况爲乘田者，必計其所字育，無獨取肥壯之理。如今之馬課及犧牲所養牛羊，決無不課其所生長者也。

「位卑而言高，罪也」止「不行耻也」

「此爲貧者之所以必辭尊富而寧處貧賤也」，❶「所以」二字重。

○「立乎人之本朝而道不行，耻也」，亦正

❶「以」，原脱，今據嘉靖本及《孟子集注》補。

爲爲貧而仕者發。或者不察，見《集注》云「以廢道爲耻，則非竊禄之官」，遂認與上文作對仗看，非也。此言其位卑而無事乎言高。若使立乎人之本朝，則有行道之責矣，惡可以貧賤自諉耶？

「以出位爲罪，則無行道之責；以廢道爲耻，則非竊禄之官」，言其特以耻於竊禄，故不肯居尊而寧就卑，則其就卑也，豈竊禄而已乎？故此一章要見得「稱職」字意出。

大注兩箇「以」字，指「辭尊居卑」者，言其有見於此，所以必辭尊富而寧處貧賤也。故新安陳氏曰：「卑官雖無行道之責，薄禄亦無苟受之理。」〇「辭尊居卑，辭富居貧」者，雖無行道之責，亦非竊禄之官。

「萬章曰『士之不託諸侯，何也』」章

士而託於諸侯，則爲無常職而賜於上矣。此章第二節言可受餽，以餽無常數也。〇第三節言不可受賜，以禄賜有常數也。〇第四節言餽之繼，必以君命者爲不可。〇第五節言餽之繼，不以君將之乃可也。〇第六節言堯之於舜，乃人君養士者之標的也。

「抱關擊柝者，皆有常職以食於上」

無常職而賜於上，則爲士而託於諸侯矣。

「繆公之於子思也，亟問，亟餽鼎肉」

「鼎肉，熟肉也。」鼎非訓熟肉，經鼎則熟矣，故云。

「蓋自是臺無餽也」

雖知亟拜之勞而不復，然不知繼粟繼肉而遂絶不餽，均之爲失養賢之道矣。

「悦賢不能舉，又不能養也，可謂悦賢乎」

「悦賢」字虛，悦賢所重在於舉，不徒在於養。今繆公之於子思，非惟不能舉，亦且

不能養也，安在其爲悅賢乎？

「廩人繼粟，庖人繼肉」

或問：「如此則有常數矣。」曰：「非也。雖云繼肉，終唤作餽，不唤做常祿。」

「堯之於舜也，使其子九男事之」條

按《史記》：「二女妻之，以觀其內；九男事之，以觀其外。舜居嬀汭，內行彌謹。堯二女不敢以驕貴事舜親戚，九男皆益篤。」○牛羊倉廩具備，見其養賢之盛也。朱子曰：「夫婦之間，隱微之際，正始之道，所係尤重，故觀人者於此爲尤切。」

○「堯之於舜云云，百官牛羊倉廩備，以事舜於畎畝之中」，必非數數以君命將之，而凡所謂「廩人繼粟，庖人繼肉」者，皆綽綽乎其有餘裕矣。況其後又舉而加之高位，則不徒能養而又能舉，信乎其爲「王公之尊賢」矣。

「後舉而加諸上位」，謂上相之位也，非天子之位。「上位」猶言高位。

「萬章曰『敢問不見諸侯，何義也』」章

「在國曰市井之臣，在野曰草莽之臣，皆爲庶人」，庶人即士也。以位而言曰庶人，故「往役，義也」；以德而言曰士，故「往見，不義也」。此「士」字與下文「士以旂」、「以士之招招庶人」「士」字不同。蓋此「士」字是未仕者，彼二「士」字是已仕有位者，乃上、中、下士之士也，故朱注云：「士謂已仕者。」

「且君之欲見之也，何爲也哉」云云

「且君之欲見之也，何爲也哉」至「則吾未聞欲見賢而召之也」，所以明上文「往見，不義也」之意。又自此下五節，皆所以申明此一意也，無他意也。蓋此一義，孟子一生所固執而當時上下所共疑者，故孟

子因萬章之問而反復詳言之。○「爲其多聞也」，以所知言；「爲其賢也」，以所行言。下文「以德則子事我者也」，「德」又兼「多聞」與「賢」言。

○繆公亟見於子思，曰：「古千乘之國以友士，何如？」其詞驕，故子思之答其詞抗。

「古之人有言曰：『事之云乎？豈曰友之云乎！』」孟子引子思之言直是峻厲，概是就自己地位上說，故其言如此。若他士則不必皆泥此。堯之於舜也，亦止是友，豈必拘於師之哉！ 他日所謂「學焉而後臣之」者，亦此意。

「而況可召與」，是召之使往見也。

「齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之」條

「不至，將殺之」，言虞人已拚一死也，故繼之曰：「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。」

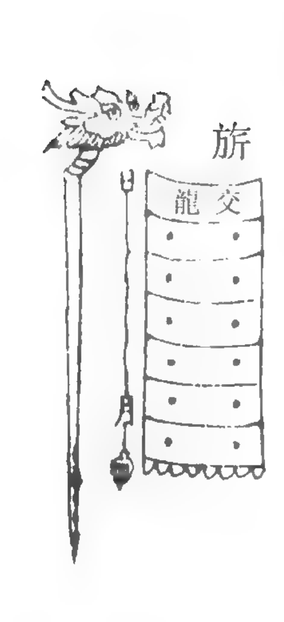
「敢問招虞人何以」止「大夫以旌」

大注：「皮冠，田獵之冠也。事見《春秋傳》。」《傳》曰：「齊侯田于沛，招虞人以弓，不進。公使執之，辭曰：『昔我先君之田也，旃以招大夫，弓以招士，皮冠以招虞人，臣不見皮冠，故不敢進。』」依此則所謂「招庶人以旃，士以旂，大夫以旌」者，皆是田獵時招。但《傳》云「弓以招士」，此云「士以旂」不同耳。○「通帛曰旃」，出《周禮·司常》。○新安倪氏曰：「『通帛』謂周尚赤，從周正色而無飾。」○蓋帛色純赤，「通帛」言無他飾也。如「交龍爲旂，析羽而注於旗干之首曰旌」，皆用帛而加飾也。

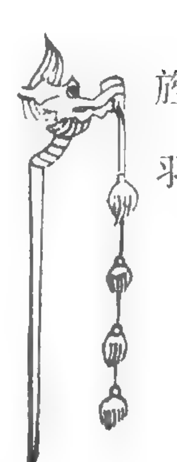
按《正韻》：「旃，旗曲柄，柄上曲也，一作旜。」旂、旌見《詩經圖》。○旗干之干與

竿同，見《正韻》。

○旂、旌二圖式。







「以大夫之招招虞人，虞人死不敢往」

即謂齊景公招虞人以旌而不至也。以此推之，則以士之招招庶人，庶人亦不敢往矣。此與上文一義，皆是「不敢往」者。「況乎以不賢人之招招賢人乎」，則「不可往」者也。

○自「繆公亟見於子思」至「而況可召與」，是即子思之言而見士之不可往見諸侯也。自「齊景公田」至「況乎以不賢人之招招賢人乎」，即虞人之事而見士之不可往見諸侯也。

「欲見賢人而不以其道」

近則就而見之，遠則以幣聘之，此則欲見賢人而以其道者也。舍此而召之，則非其道，即是「欲其入而閉之門」。此一「欲」字，宜看分明。

「夫義，路也；禮，門也」

自君子而言，不必以見賢上言。

「《詩》云『周道如底』」云云

注：「底與砥同，礪石也，言其平也。」《正韻》曰：「石細如礪，又以砥磨物也。砥柱，山名。」

○「周道如砥」，按《大東》詩小注：輔氏曰：「『周道』只道路之道，與下章『周行』

一意，故傳以爲『東方之賦役，莫不由是而西輸於周』，『是』即指道路而言也。然以上四句平、直、履、視之義觀之，則又似指周之王道而言，豈本意只是指道路而言，而其中亦含此意耶？」○又《詩傳》云：「君子，在位。履，行也。小人，下民也。」依此傳，則君子、小人以位言，而周道之爲道路，意亦明矣。

「小人所視」

按此注云：「視，視以爲法也。」若以周道爲道路而履之，安足爲人觀法？毋乃假周道爲大路，《鹿鳴》所謂「視我周行」者同與？抑如詩小注輔氏含意之説耶？上説俱未決斷。夫「義，路也」，故雖以周爲道路，而道義之道亦在其中。

○《詩》云「周道如底」，❶決然當依「義，路也」意解，就道理説，方可起「君子所履，小人所視」。縱然《詩經》本意不如此，孟子引之，斷章取義，亦當依義路説，故《集注》曰「引此以證上文能由是路之義」，❷可無疑也。

「孟子謂萬章曰『一鄉之善士』」章

蓋一鄉中士之善者，或善於才，或善於行，或有孝之善，或有弟之善，或長於政事，或長於文學，此諸人各有所長，謂之「善士」，可也，謂之「一鄉之善士」，未可也。吾惟有其人之才，又有其人之行，如孝、如弟、如政事、如文學之類，吾皆能兼而有之，則聲應氣求，彼此相益，必能盡友一鄉之善士。不然，無地以納之也。泰山不讓尺土，故能成其大；河海不擇

❶「底」，當作「砥」。

❷「集注」下，原衍「義」字，今據四庫本删。

細流，故能成其深。愚謂必能盡友一鄉之善士而取其善，然後得善蓋一鄉，而爲一鄉之善士也。

「以友天下之善士爲未足，又尚論古之人」

「又尚論古之人」一句，兼下文「誦其詩，讀其書」。「誦其詩，讀其書」，「觀其言」也。「論其世」者，「考其行」也。

○尚論古之人如何？古之人言見於詩者，則誦而味之；古之人言載於書者，則讀而求之。然徒觀其言而不知其爲人之實，可乎？是以又論其當世行事之迹如何，庶知其爲人之實，而不徒詢其言也。如此，則是能進其取友之道，而非止爲一世之士矣。蓋上文言「天下之善士，斯友天下之善士」，尚只是一世之士。○詩指賦咏而言，書指文辭而言，如《禹謨》《伊訓》之類是書，故皆以爲言也。○此言詩、書，如今人言詩與文相似。

「是尚友也」

此句只承「以友天下之善士爲未足」意，不必云上面「一鄉之善士」至「天下之善士」字生來也，故大注曰：「是能進其取友之道，而非止爲一世之士矣。」但上文是已爲一鄉之善士，「然後能盡友一鄉之善士」，此是言既不止友一世之善士，則亦不止爲一世之善士矣。却不必爲善蓋古人。恐古人未易蓋也，如堯、舜、文、武，「雖孟子亦須祖述憲章之」。

一説既善蓋一鄉矣，又兼友一鄉之善士者，何故？蓋將相與切磋琢磨，❶求以益進其善也。既進爲一國之善士，又兼友一國之善士，進爲天下之善士，又兼友天

❶「切磋」，原作「功磋」，今據嘉靖本改。

下之善士，而猶以爲未也，又進而友古之人焉，不止爲一世之善士矣，進善容有極乎？此正如登九層之臺者，一級復一級，不至其巔不止也。

「一鄉之善士」一條，不必作循序漸進說。下文「以友天下之善士爲未足」，似是進意。蓋自友天下之善士而進之也，是以其所造之極而更推一步說，非必云此人自其友一鄉之士而進至此也。○今按朱子所解之意，是先言必一鄉之善士，乃能盡友夫一鄉之善士，推之一國、天下皆然。然則其能進友古之善士而不止友一世之善士者，亦當是不世之善士矣。倘非不世之善士，安能不止於一世之善士哉！如此則文意方相照應。不然，上段是善已蓋一鄉，然後盡友一鄉之士，下段是已能盡友古人，然後得爲不世之善士，語意不相符合。姑記所疑，以質高明。

○按朱子所解，則孟子此章之言，概似主成德者言。如舜蓋一世矣，而猶好問好察，揚善用中，是善蓋一世矣，而又盡友一世之士也。一說不依朱子所解，蓋一鄉之善士，則能盡友一鄉之上也，不然，何以爲一鄉之善士？推之一國、天下皆然。至於能進友古之人，則所友者非止一世之士，而吾亦非止爲一世之士矣。友之道至是則至矣，極矣，無以復加矣。此孟子所自待者也。依今所解，則上條概是友不如己者，且與下條有碍。然則亦必先爲不世之善士，然後能尚友古之人乎？○雙峯之說雖有可聽，然前段所云似欠主張，其曰「進善無窮已，故其取善也亦無窮已」，是主「一鄉之善士」條言也。其曰「取善無窮已，則其進善也亦無

窮已」，是主「以友天下之善士爲未足」條言也。不知上條作已進善了，然後取善，下條既作取善了，然後進善，是果何説！饒氏獨能無所疑乎？

「齊宣王問卿」章

「齊宣王問卿」，孟子當時爲卿於齊，齊王此問，蓋亦有爲而發。其後孟子言「異姓之卿」曰「君有過則諫，反覆之而不聽，則去位」，亦實理也，而亦於王有規焉。

此一章大旨明白，然「反覆」二字最當玩味，可見古人之至誠懇惻之意，與後世之姑一言以塞責而遂去者異趨矣。○異姓之卿，君可去也，貴戚之卿，君猶可去也，宗廟不可去也，微子之去，又所以存宗廟也。

孟子曰「貴戚之卿，君有大過則諫」，而朱子曰「貴戚之卿，小過非不諫也，但必大過不聽，乃可易位」，所以補孟子之意。按紂始爲象箸，箕子嘆曰：「始爲象箸，必爲玉盃；爲玉盃，則必思遠方珍怪之物而御之，輿馬、宮室之漸，自此始不可制也。」於是諫紂。夫爲玉箸微事，豈便足以亡國耶？箕子以紂親戚，亦不肯放過而必諫，則朱子之説信矣。《易》曰「履霜堅冰至」，若必待大過而後諫，恐無及也。《文言》曰「由辨之不早辯」，正謂此也。

三仁貴戚，❶不能行之於紂。○蓋三仁固非阿衡之比，且紂才智過人，威權自攬，❷此三仁之所以難爲權也。然使以湯、武或孔子處比干、箕子之位，必不終於囚

❶「仁」，原作「人」，今據嘉靖本、四庫本改。
❷「攬」，原作「覽」，今據嘉靖本、四庫本改。

死，當廢紂而立微子矣。「聖人無死地」，邵康節之言精矣。微子之去，抑亦有所嫌耶？

霍光異姓，乃能行之於昌邑。○光雖異姓，然武帝畫《周公相成王圖》以授之，直使輔少主行周公之事，則其權已在貴戚之卿之右矣。況當時貴戚，諸侯王皆不得預朝權，光安得獨以異姓之卿自諉乎？故凡天下事變不可悉爲之預定，要當隨時制宜，如光之所爲是也。古云：「機不可預，❶變不可失。」❷

西山真氏一注，最宜讀之。○《春秋》「公弟叔肸卒」，《穀梁》曰：「叔肸，賢之也。其賢之，何也？宣弑而非之也。非之則胡爲不去也？曰：『兄弟也，何去之而？』與之財則曰『我足矣』。織屨而食，終身不食宣公之食。」《春秋》貴之。○上云：「君惡雖未如紂，然非可食之君，義不當食其禄，則魯之叔肸可以爲法。」○又曰：「前世人臣，固有見君之失，姑一言以塞責者，曰：『吾亦嘗諫之云耳。』諫而不從，非吾責也。』此其用心，既欲苟全爵位，又欲厭塞公言，張華之所以見屈於張林而不自免也。」○按《綱目》：趙王倫之變，既廢賈后矣，執張華於殿前，華謂張林曰：「卿欲害忠臣邪？」林稱詔詰之，曰：「卿爲宰相，太子之廢，不能死節，何也？」華曰：「式乾之議，臣諫草具存，可覆按也。」林曰：「諫而不從，何不去位？」華無以對。遂皆斬之，夷三族。閻纘撫張華尸慟哭，曰：「早語君遜位而

❶ 「預」下，四庫本有「設」字。
❷ 「變」下，四庫本有「圖」字。

不肯，今果不免命也。」

式乾之議。○按《綱目》：賈后詐稱帝不豫，召太子適入朝。既至，置于別室，遣婢陳舞，以帝命賜酒三升，逼使盡飲之。❶使黄門侍郎作書。草稱詔，使書之，文曰：「陛下宜自了，不自了，吾當入了之中宫。又直速自了，不自了，吾當手了之。」太子醉迷，遂依而書之。字半不成，後補成之，以呈帝。帝幸式乾殿，召公卿入，以太子書示之云云。諸王公莫有言者，張華曰：「此國之大禍，自古常因廢黜正嫡以致喪亂，願陛下詳之。」裴頠以爲宜先校檢傳書者，又請比較太子手書。

重刊蔡虚齋先生四書蒙引卷之十三

❶「逼」，原作「通」，今據四庫本改。

重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之十四

同安林希元訂正
太倉毛在重訂
固始吴同春校刻

告子章句上

孟子之論性善，其辨甚力。蓋此一字差，則天下之事皆廢矣。堯舜之精一執中，亦只是性善上事。成湯云「惟皇上帝，降衷於下民，若有常性」，即「天命之謂性」也。性善之説，有自來矣。此性既是善，然後君師之道可舉，以賞善而罰惡，抑邪而扶正，而天下之事可從而理矣。若説性惡，或性善惡混，則世間凡不仁、不義、無父、無君之事，何所不可爲哉！此孟子所以諄諄於此，正所謂「爲天地立心、爲生民立命」也。

邪説、暴行，二者相依以行，凡有暴行必有邪説。當時既有性惡之論，則世道可知矣。故臣弑其君，子弑其父，殺人盈城，殺人盈野，皆恬然不以爲怪。可見學術之關係世道不細也。〇天德王道皆自性善而來，此孟子之所以諄諄於性善之説也。蓋性既善，則父可使之以慈，子可使之以孝，爲君者可使法堯之所以治民，爲臣者可使法舜之所以事君，然後天地以位，人極以立。不然，將相糜相刃，弑父與君，無所不至，而曰彼性惡也，奈之何哉！且「天地以生物爲心」，而所生之物，安得有性惡之理？爲此説者，是誣

天也。○「窮則獨善其身，達則兼善天下」，皆是性善故也。

《黄氏日抄》曰：「言性莫善於孟子，孟子言性莫詳於此篇，然爲辨告子發也，非無故而言也已。而繼之以人心得養、失養之分，齊王一暴十寒之喻，究竟於舍生取義、本心之真，反覆乎宮室妻妾外誘之惑，辨析乎養其小體大體之孰輕孰重，無非歸之實踐履，以全其在我者也。性學之説，至本朝愈詳，晦庵集其成。今觀孟子之言性如此，學者宜熟論而深思矣。尚騰口説者，何也？」

「告子曰：『性猶杞柳也。』」

杞柳，柜柳。○一物也，有蒲柳，有楊柳，有梅柳。陸佃注云：「生水傍，葉粗，白色，理微赤。今人以爲車轂。」此見《韻府》。○桮棬，《正韻》云：「桮，飯盂也，亦酒器也。」以爲飯盂，蓋如今之漆碗也，實屈木所爲也。棬未詳，然其字從木從卷，蓋卷木所爲，亦桮屬也。○朱子曰：「桮棬，似棬杉合子。」○「棬杉」，即今杉柸也。杞棬爲桮棬者，必是柳薄板，自有可開板之柳，故獨曰「杞柳也」。若今北方柳斗之類，則用柳條編成，不似杉合子也。○大注：「若巵匜之屬。」《正韻》：「巵，酒器。古以角作，受四升。古字作觗。師古曰：『飲酒員器也。』漢高奉玉巵爲太上皇壽。」又云「巵酒」。○匜，盥水洗手器，有柄，可以注水，古傳「奉巵沃盥」。○「若巵匜之屬」，《小學》注：「巵，酒器。匜，盛水漿之器。」○「矯揉」，矯者，矯曲而使之直；揉者，揉直而使之曲。

告子意謂杞柳柯生之物耳，初非有桮棬

在也，必由人以制造之而後成桮棬；人性本自蚩蚩蠢蠢耳，初非有所謂仁義也，必由人以矯揉之而後有仁義。○告子意謂人性無仁義，只有仁義胚質耳，猶杞柳初何有於桮棬，亦只有可爲桮棬之胚質耳。「義猶桮棬也」，依新安陳説，「義」字上脱一「仁」字。

「以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬」，病在「爲」字上。子思曰「率性之謂道」，未聞「以人性爲仁義」也。

有是人即有是性，仁義即性也。「孩提之童，無不知愛其親，仁也；及其長也，無不知敬其兄，義也」，豈待矯揉造作哉！告子是謂人生之初，只有是知覺運動之蠢然與物同者而已，及後來聖人，方制爲人道以教之，却似杞柳之生，初間只是根幹枝葉而已，後來因人爲之巧，乃成桮棬，桮棬在杞柳之外，仁義在人性之外也。○曰「以人性爲仁義」，則性自性，仁義自仁義，而仁義出於有性之外矣。

性即仁義也，今曰「性猶杞柳，義猶桮棬」，則是認氣爲性，而性與仁義分矣，豈所以論性哉！○有生之初便有仁義，今曰「以人性爲仁義」，則是謂人生以後，却於性上另栽仁義也。如以仁義爲道，而人性爲惡矣，豈不病哉！○自親親以至於仁民愛物之類，皆仁也。自敬兄以致於敬長尊賢之屬，皆義也。皆性之本有焉者也。○「性者，人生所禀之天理也」，明非人生所禀之氣也。此即孟子、告子論性之所以不同者。○性者，「有生之心」也。是心也，天地之心也。天地以生物爲心，而所生之物，因各得夫天地生物之心以爲心，此所以爲性善也，即所謂

「仁，人心也」。凡草木，核仁子亦皆是生意也。○心之生理即仁也。仁該四德，本善，此孟子之言性善不兼氣質言者，亦有據也。

「如將戕賊杞柳而以爲桮棬」止「必子之言夫」

言杞柳之爲桮棬，必有待於戕賊，人之爲仁義，亦有待於戕賊歟？蓋人性本善，循其性而行之，自無非仁義也。若告子之言，則人性必待戕賊而後得爲仁義，此說一行，天下之人，皆以仁義爲害性而不肯爲矣，故曰：「率天下之人而禍仁義，必子之言也。」大注「性者，人生所稟之天理也」，以此一句，就見得所謂「以人性爲仁義」者之非矣。○「以人性爲仁義」，是以人性本無仁義也，故曰：「如荀子性惡之說也。」孟子曰：「如將戕云云，仁義歟？」此蓋據「孩提無不知愛親，及長無不知敬兄」、「見孺子入井，❶皆有怵惕惻隱之心」、「嘑爾而與之，行道之人弗受」上見得。

「性猶湍水也」

告子之言，以性無定體，可善亦可惡。孟子之言，以性有定體，有善而無惡。其曰「人無有不善」，此章之要指也。

「波流瀠洄」，波流之勢瀠洄也。瀠，水勢旋轉未有所之也，故曰決東則東，決西則西。○告子謂湍水無分於東西，在所決如何耳；人性無分於善不善，在所習如何耳。○決東則東，決西則西，以此喻性，則善惡皆自外來矣。何也？湍水之東西，非自爲東西也，豈不謬哉！

❶「井」，原作「并」，今據《孟子集注》改。

强詞終難奪正理。告子但曰「決諸東方則東流，決諸西方則西流」，即此便見水之流下矣。蓋所決之方，其地無不下者，「人無有不善，水無有不下」，不必依朱子小注言「水之流而必下，可見水之性下」。蓋惟人則有性有情，若水只是無情之物也，故只是「就下」處便是性，故曰「是豈水之性哉」，又曰「禹之治水，水之道也」，亦謂順水之性也。豈得爲因水之下而後可知其性之下哉！此説似太拘。○「水無有不下」，是據見在實事説。「人無有不善」，亦須據見在實事説。所謂「孩提之童，無不知愛其親，及其長也，無不知敬其兄」者是也。「順」字意自有，若逆者，安得有此？○「人無有不善，水無有不下」，人皆以爲又是一重意，非也。上文所謂「人性之善也，猶水之就下也」者，正以其「人無有不善，水無有不下」耳。「水無有不下」者，自然之性也。決之東西而東西者，人爲有以導之也。孟子所答，去了「湍」字。○「人無有不善」，據本然之性言。所謂「順之而無不善」，「順」字因下文「反」字意照出。此句且莫用箇「順」字。○朱子小注曰：「觀水之流而必下，則水之性可知；觀性之發而必善，則性之藴善亦可知矣。」於此孟子本意，又添一重，蓋泥「就下」字面而得。然孟子本文，上句只云「人性之善」，未嘗言「人性之發善」也。蓋不必泥。

既曰「人無有不善」而又曰「今夫水」云云者，以天下自有惡者一脚，須着如此解破。○「其性亦猶是也」，「人之可使爲不善」如何説「其性」？文勢蓋言其性爲人所逆，亦猶水之爲摶擊所使也。如此方

説得乾淨。○告子論性，於水中取箇湍水來説，亦可謂費思索矣。惜乎只是要成就一箇客氣耳。○孟子之答告子論性數章，皆是因其辭以折之，自非義精理明大才雄辨者不能。○看此數章，須把「性」字做一題目。告子是一樣説性，孟子是一樣説性。○性本善，順之而無不善者，所謂「情之正也」。本無惡，反之而後爲惡者，所謂「情熾而動，其性鑿矣」。程子之論，所以論性兼論氣也。○人性善惡之辨，乃人類禽獸之所以分者，故孟子不得不切切然明白之也。

性本善，故順之而無不善，此孟子所以爲性善也。本無惡，故反之而後爲惡，此荀卿之所謂性惡也。二者皆就情上認出，但所認之旨不同耳。此等議論，得失之間，便係綱常之脩廢，民生之休戚，天地之否泰。

「告子曰：『生之謂性。』」

注：「生指人物之所以知覺運動者而言。」蓋生則有知覺運動，無知覺運動則死矣。○「生指人物之所以知覺運動而言」，依大文講可，且未露出「人物」字，以起下文。○知覺屬心，運動屬身。○「生之謂性」，告子此句是以「生」字貼「性」字，欲「性」字有歸著也。朱子曰：「生之謂氣，生之理之謂性。」此句直剖斷得箇切，雖孟子復生，不易斯言矣。○愚謂生之謂氣，無不同也；生之理之謂性，則有不同矣。然要之，人與物氣有不同，性因有異。○告子曰：「生之謂性也。」孟子曰：「生則人物之所同，性則人與物異，生豈即性之謂乎？」告子謂生之謂性是混人物在其中，而不及省夫人物之不同

處。孟子一聞其說，便覺人物自是不同，如此說不得，胸中便自有「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」一段說話了，故先難之曰：「生之謂性也云白歟？」是依他立說之本旨爲辭，故告子曰：「然。」繼之曰：「白羽之白云云白歟？」告子於此，若以爲不然，則不得謂「生之謂性」矣。若以爲然，則犬之性、牛之性猶人之性矣。故朱子於「猶白之謂白」一條，便注云：「則是凡有生者，同是一性矣。即下文云云也。」講本文不可於此處就依注貼，須要起得下文。

「然則犬之性猶牛之性」

「犬之性猶牛之性」，舉此只是牽過一步，以起下句。觀大注一則曰「犬牛與人」，二則曰「仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉」，皆不暇區別犬牛之不同處可見。然其實萬物之性，各自散殊，此又在所當知。○犬之性守，牛之性順，犬牛之性各得其一偏。○「白羽之白」、「白雪之白」、「白玉之白」以質言，與「犬之性」、「牛之性」、「人之性」不必同，而趙氏息以爲「羽性輕，雪性消，玉性堅」者泥矣。新安陳氏之說自明白：「白羽至輕之白，與白雪不堅之白，白玉堅潤之白，質本不同。」「犬之性猶牛之性」，依上文「白羽之白，猶白雪之白」例，俱作不同說。○孟子本謂「犬之性猶牛之性」，而朱子只渾將犬牛對人解者，以人性獨善也。然其實一物各一性，如犬亦安能爲牛之事乎？

「『然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與』？」此所謂性，是孟子之所謂性也，告子之所謂性邪」？曰：「是雖承告子之言，其實反告子之意，蓋歸於孟子之所

謂性也。只看『與』字可知，明其不然也。謂犬牛之性與人之性不同也，既不同，則是孟子之所謂性無疑矣。」

饒氏曰：「人説孟子論性不論氣，若以此章觀之，未嘗不論氣也。若不論氣，何以説犬牛與人之性不同？以氣爲性，至今猶有此説。董子云『性者，生之質也』，亦告子之意。」〇性者，有生之心也，在人則仁義禮智，皆有生之心也，故曰性善。在物則不能全者耳，在人則亦隨其氣質而有不齊焉。

知覺運動之蠢然者。〇蠢，動也，其字從春從虫。「仁義禮智之粹然者」亦在「知覺運動之蠢然者」上見。〇既曰「知覺運動之蠢然者人與物同矣」，而孟子之辨，告子乃自知其説之非而不能對，何歟？豈非人之知覺運動上有所謂仁義禮智者在邪？故曰：「形色，天性也。」雖告子之强辨，亦不得以爲與禽獸同矣。此章孟子只是且斷倒告子之説，而未及告以己意，然意已在言表矣。争奈告子不察何。〇或曰：「告子自知其説之非，宜亦知性善矣。」曰：「未也。告子執拗，其『不得於言』，終不肯求之於心，故曰：『告子之辨，屢出而屢變其説以求勝，卒不聞其能自反而有所疑也。』使其能自反而有所疑，思而得之，則當如夷子之『憮然爲間，曰「命之矣」』，而孟子或門人，亦必記之以申性善之説矣。蓋終是執迷不悟也。」

孟子之辨告子，因「杞柳爲桮棬」一「爲」字，便生出「戕賊人以爲仁義」之説；因湍水無分於東西一譬，便生出水分上下之説；因「生之謂性」之論，便覺得人物

同其生而不同其性，遂有犬牛之性猶人之性之說。蓋義至於精而觸處皆通，凡詖、淫、邪、遁之辭，皆無所容其喙也。○「性者，人生所禀之天理也」。「生」字「禀」字内，已是有氣質以承受之矣。就如曰「天命之謂性」，「天命」便是「天以陰陽五行化生萬物」，即有氣數在矣。豈真有氣外之理哉！○按朱子又曰：「性者，人之所得於天之理也；生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也；氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。」如此等語，理氣二者對舉並言，全似兩物。然惟究竟其實如曰「性，形而上者也」，所以必帶形言者，厥有旨哉！其先言「莫不有是性」而後言「莫不有是氣」者，蓋尊理也。亦如《易大傳》先言「形而上者謂之道」，然後言「形而下者謂之器」也。雖先言道，然究其實，則曰「一陰一陽之謂道」，道不外乎陰陽也。

「告子曰『食色性也』」章

孟子開口便說仁義，二者并舉而言，欲學者兼致其力，故告子言仁内義外，見學者但當用力於仁而不求合於義，以矯孟子之說，都是要與争衡，以主張斯道之盟意思。○味告子之意，固不以義爲性所有，亦非全以仁爲性所有也。蓋他認性在知覺運動上，則性非全是心中物了。性既認得差，仁又認得粗。夫仁者，理也，愛是情也。他這説又以情爲性，是義外之説固非，仁内之説亦未是。○告子此説，是言愛由心生，故曰内。若事物之宜，則在彼，故曰外。《語類》亦以食色入仁義説。仁愛之心生於内，如甘乎食悦乎色亦是也。事物之宜由乎外，如所甘之食、

所悅之色亦是也。看大注一「故」字，但不可局限如此說。如下文所謂「吾弟則愛之」、「長楚人之長」，都說得仁內義外意，須活看。雲峯之說亦是，但欠活，食色特知覺運動之兩端耳。○「仁者，心之德，愛之理」，而告子只以心之愛爲仁；「德」字「理」字都無了，此正當以生爲性一類。「義者，心之制，事之宜」，而告子只以「事之宜」爲義，「心之制」都無了。蓋事物之宜，雖若在外，而事物之所以得其宜，則不在外也。朱子曰：「告子先云仁義猶桮棬，其意本皆以仁義爲外。既得孟子說，方畧認仁爲在內，亦不以仁爲性之所有，但比義差在內耳。」

「仁，內也」，「內」字是，「仁」字却未是。○此章告子之言，分明是因屈於首章仁義猶桮棬之說而爲此以求伸，見孟子之言未盡然也。蓋告子言仁義猶桮棬，則仁義皆非性之所有，皆在外矣。孟子言不待戕賊人以爲仁義，則仁義皆性之所有，皆在內矣。至此，告子才畧覺前說未穩，乃轉云仁是在內矣，義則終不在內也云云。但「仁」字認得粗，故未爲全是。○「仁，內也」，告子「性」字既說差，則「仁」字終不說在內，亦非其本旨矣。屈於孟子之辨而不能自達，姑以仁爲內耳。若詰之，曰：汝既云生之謂性，則仁亦安得爲內耶？且仁曰愛似近之，而彼所謂仁愛，又指愛欲而言，尤爲背戾也。

「彼長而我長之，非有長於我也」

謂非先有箇長之之心在我也，明其在外也。

「白馬之白，無以異於白人」止「之者義乎」

言汝以白比長，終是比不得。更有一

說：汝以長者爲義乎？長之者爲義乎？據本文，當有兩節意。告子以白喻長，孟子承而答之，以爲白無不同，長則有不同，即其不同處，便是心之制，乃所謂義也，義不在内乎？且汝所謂「彼長而我長之」，以爲義在外，不知汝是以長者爲義乎？以長之者爲義乎？如以長者爲義，則義可爲在外。若以長之者爲義，則義非外矣。告子雖强辨，亦安得而以長者爲義乎？此二句尤見孟子雄辨之警策處。若上文白馬、白人不異，長馬、長人不同，此亦是孟子道理到爛熟處，應對之間，自然左右逢原，道理明暢也。「我長之」，我以彼爲長也。我以彼爲長則一，而施於人馬則不同。施於馬，只是口頭而已，施於人，則有恭敬之心焉。若概以我以彼爲長，却是口頭而已者，非也。因告子不知察此，故孟子從而闢之。義在我長之之心，在人則長之之心至，在馬則長之之心不至。

○「且謂長者義乎？長之者義乎」，只是指長人一邊，更以下文「然則嗜炙亦有外與」照之，足知不是兼長馬長人也。只是「長之」字重。○告子以義爲外，全在「事之宜」上；孟子以義爲内，重在「心之制」上，所謂「白馬、白人不異，長馬、長人不同」，只見得心之制。大抵告子「彼長而我長之」之言，專指人，至孟子方分人與馬來闢他。末句「且謂長者義乎」二句，則是據告子所云者而轉以辨之，似專指人言。更以下文告子所謂「長楚人之長，亦長吾之長」證之可見。○朱子大注云：「愚按白馬、白人，所謂『彼白而我白之』也，長馬、長人，所謂『彼長而我長之』

也。」如此則是兼言人馬矣。下文注「義不在彼云云之心」，「彼我」「我」字，元與上文一般。

「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也」

告子曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也。」所主在我，故有所擇也。可見仁愛之心生於內。「長楚人之長，亦長吾之長」，所主不在我，惟長是視耳。可見事物之宜由乎外。○「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也」，言强不得我之愛也。可見仁在內。「長楚人之長，亦長吾之長」，言没不得人之長也。可見義在外。

「嗜秦人之炙，無以異於嗜吾炙」

大注云：「愛主於我，故仁在內。敬主於長，故義在外。」我與長，內外之分也。孟子答云「長楚人之長，亦長吾之長」，人固有然者。嗜秦人之炙，亦嗜吾炙，物亦有然者。炙固在外矣，然而嗜炙亦有外歟？炙在外，而嗜之則在內，長在外，而長之則在內，義不在外明矣。此即上文「長者義乎，長之者義乎」之説，尤是不必兼人馬之長説。○究竟「彼白而我白之」亦可見義之在內，但告子不察，孟子亦未暇與辨此以就白上説，意頗晦爾。○「義者，事之宜」，以處得其宜者言，非全據事言也。若全據事言，則義外矣。故朱子於「義，人路也」下云「義者，行事之宜」，加一「行」字，尤見謹慎。

「孟季子問公都子曰：『何以謂義內也。』」

當時告子之徒，皆以謂義外，孟子之説專以爲義內，孟季子所見，亦以爲義外，聞孟子之言而未達，故私問於公都子曰：「人皆曰義外，孟子獨曰義內，以予觀之，亦若在外。然不知孟子何以謂義內

也？」公都子以義主於敬，故以敬之一節明之，曰：「有人於此，在所當敬也。行吾心之敬以敬之，是敬由心出，故謂之內也。」公都子此答，是正理如此。

「曰：『行吾敬，故謂之內也。』」

此即上章「義不在彼之長而在我長之之心」之意。蓋當時「彼長而我長之」之說，公都子與季子皆熟聞之，故公都子亦即就敬長一端以發孟子之意云云。

「鄉人長於伯兄一歲」

孟季子未達，然亦善難，意以敬雖在內，然吾所以用其敬者，則在外也，故曰：「假如鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」曰：「敬兄。」「酌則誰先？」曰：「先酌鄉人。」孟季子曰：「如此則吾不得而自主。所敬在兄，當酌之時，所敬又在鄉人之長者，惟視其在外者而轉移，義果在外，非在內矣。」此處公都子就可答之：「所敬在此，所長在彼，因時制宜，不在我乎？而義內之說明矣。」惜乎見未到此也。○「『鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？』曰：『敬兄。』」言鄉人之長於吾兄者不多，不足以奪吾天倫之親之敬也，故曰「敬兄」。「曰：『酌則誰先？』曰：『先酌鄉人。』」意謂鄉人外賓且少長也，吾兄雖當敬，然酌之際，不可少讓乎？蓋雖讓鄉人之酌，而敬之在吾兄者，終無損也。鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？蓋鄉人若不長於伯兄，則敬伯兄固無疑。若五年以長，十年以長，則其敬鄉人亦無疑。○「『鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？』曰：『敬兄。』」此問亦是用術處。蓋知主義內者必曰「敬兄」，有「吾弟則愛之」之意，却然後出得「酌則誰先」一句以搖奪之。

「曰：『先酌鄉人。』」季子以爲，如此則吾敬兄之心不得自由，而敬爲外所奪矣，安得爲義内？ ○「所敬在此」，「庸敬也」；「所長在彼」，亦「斯須之敬」也。不可太泥敬與長之别，故大注曰「敬長之心」云云。

「公都子不能答，以告孟子」

公都子若答季子云「『所敬在此』，『庸敬在兄』也；『所長在彼』，『斯須之敬在鄉人』也」，則盡之。 蓋公都雖得孟子之大旨，而未深得孟子之精意，不能如孟子之雄辨，故不能答。

公都子不能答，以告孟子，孟子曰：「於答是也何有？ 即可倣其所難者而反難之，則因其辭以折之，易矣。 汝其應之曰：『敬叔父乎？ 敬弟乎？』彼將曰：『敬叔父。』曰：『弟爲尸，則誰敬？』彼將曰：『敬弟。』曰：『惡在其敬叔父也？』彼將曰：『弟在尸位故也。』子亦曰：『向者所謂「先酌鄉人」者，亦以鄉人在賓客之位故也。 庸敬在兄，斯須之敬在鄉人，「因時制宜，皆由中出」，可以見義之果在内矣。』」叔父之當敬於弟，比兄之當敬於鄉人之長者，尤爲分明，故孟子復設此難，意亦一也。 ○「敬叔父乎」，孟子設此難，直是要得他「在位故也」一句出來，而因以折之。 ○「『弟爲尸，則誰敬』？ 彼將曰：『敬弟。』」其實非敬弟也，以弟當祖考也。 若直尋季子之言而答以「在位故也」，則恐其不服，故假辨而先發其「在位故也」之言，然後以例釋之，而因以折之。 孟子若爲大司寇，極長折獄。❶

「季子聞之曰：『敬叔父則敬。』」

❶ 「折」，原作「拆」，今據嘉靖本、四庫本改。

公都子所答全是了，但無孟子之警策，亦其於道理未至精熟地位耳。季子聞之，曰：「當敬叔父時，則敬叔父；當敬弟時，則敬弟，所以因人用其敬，長果在外也。」此即上文「所敬在此，所長在彼」之說。公都子乃以所易見者曉之，曰「冬日則飲湯，夏日則飲水」云云。○「敬叔父則敬，敬弟則敬」，言敬由外生也。

同一「敬叔父則敬，敬弟則敬」也，但季子所認，則「叔父」與「弟」字重，敬由於人也。孟子之說，則「敬」字重，敬出於我也。季子之說，是謂吾之敬由叔父與弟而生也。孟子之說，是謂吾之敬施之於叔父與弟也。如天平稱物，一是按下此一頭而彼勢輕，一是按下彼一頭而此勢輕。畢竟有箇定理所在。○大注：「此亦上章嗜炙之意。」皆因其所明而通之，但上章是承食色言，此章無所承，但亦季子之所明者也。須看孟子所以諄諄然力爭一箇義在內是甚意思。蓋義外之說，自性惡而來，義果不在內，則性惡，不得爲善矣。人性須是仁義二者全具，若有仁而無義，則失了一邊道理，非人心之理之全體也。故范氏曰：「二章皆反覆譬喻以曉當世，使知仁義之在內，則知人之性善，而皆可以爲堯舜矣。」

「公都子曰：『告子曰：性無善無不善也。』」

「性無善無不善也」，謂不可以善惡名也。如知覺運動，善此知覺運動也，惡亦此知覺運動也。又如甘食悦色，善人亦有之，惡人亦有之，安得謂專是善也？蓋以氣言，固無善惡之分，若以理言，則人之性惟有善而無惡矣。

近世蘇氏、胡氏之說。○蘇氏謂「堯舜以

來，不得已而曰中曰一，中謂不分上下也，一謂未分二也」。○胡文定曰：「性不可以善言，才説善時，便與惡對，非本然之性矣。孟子道性善，只是贊嘆之辭。」以性善之善爲「贊美之辭」，則「性」字只渾淪一箇性，無善亦無惡也。○胡五峯之説，「凡人之性，粹然天地之心，道義全具」，此似孟子之説矣。而繼之曰「無適無莫，不可以善惡辨，不可以是非分」，則又近於「無善無不善」之説。蓋緣孟子論性不論氣，欲附孟子之説而兼夫氣耳。不知告子所謂氣，又非孔子之所謂氣質不同者，性誠難認哉！○《語類》云：「告子曰『性無善無不善』，謂性中無惡則可，謂無善，則性是何物？」

「以紂爲兄之子且以爲君」

「微子啟、王子比干」，朱子曰：「按此文，則微子、比干皆紂之叔父，而《書》稱微子爲商王元子，疑此或有誤字。」○按「王子」字，正如公子之類，則比干爲紂之親戚明矣。《書經·微子》篇小注：王肅曰：「箕子，紂諸父。」《家語》曰：「比干，紂諸父。」

韓子性有三品之説。○朱子曰：「此只説得氣，不曾説得性。」又曰：「三品只説得氣稟，然氣稟不齊，或相十百千萬，豈但三品而已哉！蓋孔子四等之説：『生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯爲下矣。』是其中有可反之理，蓋不妨於本性之善也。今曰『上焉者，善而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣』，則是初生時便填定了人品，無復學問之功，無復『克念作聖』之理。」

「性無善無不善」，謂全不可以善惡名也。「性可以爲善，可以爲不善」，謂性無善惡，習而後有善惡也。「有性善，有性不善」，謂有等從來是善，有等從來是惡。三説俱以明不可專謂性善，以碍孟子之説也。

「乃若其情，則可以爲善矣」

此「以爲」字，只如「謂之」相似，與《中庸》「不可以爲道」之「爲」字同。蓋情是無意發出者，不可謂情去爲善也。《集注》云：「本但可以爲善而不可以爲惡。」「以爲」字，俱當如此認。或者必致疑而未之信。「乃若其情則可以爲善矣」，言但見天下之人其情之發無有不善者，則知人之性無有不善矣。蓋性既是善，則「無善無不善」之説非矣。性「本但可以爲善」，則所謂「可以爲善，可以爲不善」之説非矣。人性既皆善，則所謂「有性善，有性不善」之説非矣。○此二句已包下文許多句意。惻隱、羞惡、辭讓、是非，即所謂情也，有不善者乎？「其情」、「其」字可味，謂「性之動也」。一説非也，「其」指人言，大注自明。「則可以爲善矣」，此「善」字説情，「乃所謂善也」説性。

「若夫爲不善，非才之罪也」

既曰「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也」，然人之爲不善者又何也？或者必以歸於才，殊不知才出於性，性既善，則才亦善，人之爲不善，乃物欲陷溺而然，非其才之罪也。爲他剖析，使不爲性善之累。

「才猶材質，人之能也。」朱子曰：「是兼形體説，如説材料相似。」所以兼形體説者，謂目之能明，耳之能聰，心之能思，手

容能重，足容能恭之類，豈不是兼形體說？豈不是如說材料？又豈不是人之能也？○當以情串性，以才串情耳。「才猶材質」，須看「猶」字，如耳目有聰明之德，手足有運動之妙。時乎仁也而能慈愛，時乎義也而能裁制，時乎禮也而能敬讓，時乎智也而能分別，此皆所謂才也，才其有不善者乎？其有不善者，用才者之罪也，失其本然之才也。

或問：「情與才如何分？」曰：「性之發爲情，性之能爲才。如仁，性也；發而爲惻隱，情也；其能以之親親仁民而愛物，則才也。如義，性也；發而爲善惡，情也；其能以之去惡從善、敬長尊賢，則才也。此皆天地之性之所爲也。但其發於情者，亦藉氣以形，而其所以爲才者，亦藉氣而運之，故隨其所稟而有賢愚之別。」

以「良能」字來解「才」字最切。○情是心之發動處，才則指其心之作用處，說是情以後事，然皆自性中來，如此說才儘明矣。才本善，順之而無不善；本無惡，反之而後爲惡。○才主爲善，「若夫爲不善，非才之罪也」。

問：「性與情及才如何分？」曰：「性之仁，在内者也。如見孺子將入井而怵惕惻隱之心生者，情之發於外者也。於是即趍赴而救之者，其才之善。若夫不肯終救之者，則是忮害之念起，而自遏其不忍之心矣，豈其才之罪哉！」

「惻隱之心」

人之情，本但可以爲惻隱而不可以爲殘忍，本但可以爲羞惡而不可以爲無耻，本但可以爲恭敬而不可以爲倨慢，本但可以爲是非而不可以爲無別，須要認「惻

隱」、「羞惡」、「恭敬」、「是非」數字爲好字面，仁、義、禮、智亦然，所謂情善、性善者也。○「惻隱之心，人皆有之」至「是非之心，智也」，此即上文「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也」，然人多未得其精意。蓋曰惻隱、曰羞惡、曰恭敬、曰是非，此皆是好字，故曰「乃若其情，則可以爲善矣」。若曰殘忍、頑鈍、驕慢、昏昧，則皆是不好字，是情不善矣。其曰仁也、義也、禮也、智也，亦一一是至好字，故曰：「乃所謂性善也。」此段只用咀嚼此數箇字面，而孟子之意彰彰矣。可惜前日會試程文所説，不及此意也。○「惻隱之心」，情也，仁是性也。此四句要説出，因用以著其本體意。

不思不求。○思以心言，求以用力言。思在前，有求則有思矣，故上云「不思而求之」，畢竟思求亦才也，不能盡其才者，不思不求而擴充其善端也。但不可謂「不能盡其思求之才」，當解云：「思求便是用其才處。」○通章都是因情以著性。

「《詩》曰『天生蒸民』」

「有物有則」，就「蒸民」上説。「民之秉彝」指「則」而言，「懿德」亦指「則」而言。「好是懿德」者，人之情也，人情如是可謂善矣，情善則性亦善矣。「天生蒸民」一條，當云：「『以此觀之，則人性之善可見』，而其所爲不善者，果非才之罪矣。」引《詩》四句，「故好是懿德」一句最重，此句正是其情之可以爲善處，緣此就見得人性之善也，即上文之意。○「民之秉彝，好是懿德」，《學的下》第九板云：❶

❶「的」，原作「記」，今據嘉靖本、四庫本改。

「問：『彝而言秉，何也？』朱子曰：『渾然一理具于吾心不可移奪，若秉執然。』」愚謂此說「秉」字似太着力。大抵性是人元來所挾帶的，蓋人之所以爲人者全在此，如官之有文憑然，故曰「秉彝」。如「視遠惟明，聽德惟聰」，此「懿德」也，孰不好是？爲父能慈，爲子能孝，亦「懿德」也，又孰不好是？孟子他日又曰「心之所同然者，理也，義也」，理、義即「懿德」，「人心所同然」即所謂「人之情無不好是懿德者」。或專以爲好他人有德者，拘矣。人心之天皎如日月，是非好惡灼然自辨，如食物在腹冷煖自知，自然好「懿德」也。○「是民所秉執之常性也，故人之情無不好此懿德者」，不可因上句「性」字下句「情」字，遂謂是「性善而情亦善者」。看上句是「人所秉執之常性也」，乃指「有耳目則有聰明之德，有父子則有慈孝之心」，似亦爲情矣，上文「則」字即是。○則也，夷也，懿德也，一也。自物而言則，明非塊然一物也；自民而言用「夷」字，謂民之有常性也；自人所好言用「懿德」字，以其美而好之也。各有攸當，可見古人用字之不苟處。蔡氏所注未切。○程子曰：「性即理也。」指心中之理也，故爲性，不然，何處不是理？愚謂性雖是理，然此理實着於氣。且仁而無氣，如何能愛？義無氣，如何能制其宜？禮、智皆然，但不雜於氣耳。○程子「性即理也」，理是正理，乃天地生物之心而人得以生者也，亦所謂「天地之帥吾其性」者也，有何不善？故曰：「理則堯舜至於塗人一也。」但「才禀於氣，氣有清濁，禀其清者爲賢」，則能以其才而盡其性；「禀其濁者爲

愚」，則其才有未至而不能盡其性。若「學而知之」，是曰「有性焉，而不謂之命」，則氣無清濁，皆可至於善，以氣質之濁不能揜其本然之性也，「湯武身之」是也。畢竟性自是性，氣質自是氣質，氣質不可與性混也。程子曰「性即理也」，此句所以爲有功於性理者，緣前面自荀子、楊子至韓子、胡子，「向俱以氣爲性，而性之義不白於天下者千有餘年。張子曰「形而後有氣質之性」者，蓋「繼之者善也」，是天命流行時未有形在也。既賦形後，則有氣質之性矣，謂性安頓在氣質，隨氣質之清濁而爲等級也。曰氣質之性，便是對天地之性說。天地之性，純粹至善者也。氣質之性，即才是也。○「善反之，則天地之性存焉」，謂始初天地之性雖爲氣質所濁，但經克治則初性復還矣。

○「故氣質之性君子有弗性者焉」，「弗性」謂弗謂之性也。○「人之才固有昏明、強弱之不同」，「昏明」以知言，「強弱」以行言。「善反之，則天地之性存焉」，謂復其初也，不是謂未反以前而天地之性不存焉也。雙峯之辨頗費力。○天地之性者，天地以生物爲心也，此即「天地之帥吾其性」也。「天地之帥」，即元、亨、利、貞四德也。元、亨、利、貞即生物之心也。利、貞雖屬陰，實以成其生物之功耳。○氣質之性內，自有天地之性在矣，故「性相近也」章注曰「此所謂性，兼氣質而言也」，即繼之曰「氣質之性，固有美惡之不同矣」。此處最要分明，不可硬作對語。○「不可無省察矯揉之功。」首篇言矯揉，謂性本惡，必矯揉乃可爲善。此章言矯揉，謂氣質之性有未善，必矯揉乃可

復於善。其歸不同也。

「富歲子弟多賴」

「多賴」、「多暴」，「多」字有斟酌：富歲人家子弟未必盡能爲善，凶歲人家子弟未必盡至爲惡。○「賴」字最有意思，有所賴藉，自不甘致其身於惡地。此二句重在下一句，故下文云「非天之降才爾殊也」云云。「非天之降才爾殊也。」「爾」，然也。不曰降性、降情而獨曰才者，就所爲上爲切。○於子弟而一曰「多賴」，一曰「多暴」，殊也，然一則曰「富歲子弟」，一則曰「凶歲子弟」，❶則「非天之降才爾殊」，則是「所以陷溺其心者然」矣。

此章正爲性善而發。蓋孟子言性善，雖公都子之徒不能無疑，則後世之信其說者寡矣。故孟子於此反覆譬喻而極言之，以曉當世之人也。其首節言同是子弟也，何富歲多賴而凶歲遂變而多暴哉！其爲衣食不足之故而陷溺其心，灼灼無疑，則安得以咎其本性哉！此論蓋已切至矣。○又以麰麥一物而推及「凡物之同類者，舉相似」以明人類之無不相似者。此下則自人類之相似者言之，謂人之耳、目、口、鼻之類，無一不同者，乃獨其良心而有不同者乎？其說亦詳，其意益切，無非欲使世人曉然無疑於性善之說，而相率以入於堯舜之道也。以下數章皆同此意。聖賢之畏天命也如此。

「今夫麰麥」

麰麥猶言麋鹿、鴻鴈。麋，鹿之大者。鴻，鴈之大者。麰，大麥也。○一說麰麥只是一物，未然。○以下三句比「陷溺其

❶「一則曰」，原脱，今據四庫本補。

心」，此處只要說同意。第三條當與第一條對看，此正以比上文云云，似非譬也，看第三條過接處及通章過度處。

「今夫麰麥，播種而櫌之，其地同，樹之時又同，勃然而生，至於日至之時皆熟矣」。何嘗有不同？雖其間不能無多寡之不同，則以「地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也」。在麰麥，豈有不同哉！總見同類相似之意，不必依新安陳「以此譬降才同，而養其心與陷溺其心有不同也」，觀下文接云「故凡同類者，舉相似也」可見。蓋所謂「養其心與陷溺其心之不同」，意皆在言外，通一章看可見。蓋聖人與我同類，而人心皆同然乎理義如此，然則其所以不同者，非以陷溺其心乎？○既曰「播種而櫌之，其地同」，又曰「則地有肥磽」，何歟？蓋同一地也，特有肥磽異耳，不必言園地之大小同。肥者地也，磽者亦地也。

「故凡同類者」

舉麰麥一物，而見「凡同類者」之「舉相似」。○「同類」與「相似」不同，「同類」以麰麥言，「舉相似」如下文云云至「皆熟矣」。

「聖人與我同類者」

直是言其性之善無不同也，應上文「非天之降才爾殊也」。此比前章「何以異於人哉！堯舜與人同耳」，其意更顯。○「聖人與我同類者」，分明是說性善之同，不雜氣質言，若氣質，安得盡同？

「今夫麰麥」至「聖人與我同類者」，是即物類之同以見人類之同，故「龍子曰」以下至「猶芻豢之悅我口」即是人身之所同以見人心之所同如此，則人性皆善而可

以爲堯舜矣。此孟子立言之意也。

「不知足而爲屨云，天下之足同也」

此二句蓋孟子承龍子之言而什之，而自此以下二條皆孟子之言也，至「故曰」又非引古語。或以此下三條皆龍子之言，似太迂矣。○蕢，草器也，即今之草包而小者，泉州人謂之裹積。積，去聲。《論語》「有荷蕢而過孔氏之門者」即此。注亦云「草器也」。

「則天下何嗜皆從易牙之於味也」

「於」字重看，「言易牙所調之味」。「天下期於易牙」，言必以易牙所調者爲美也。期與約同意，亦必也。

「不知子都之姣者，無目者也」

「子都，古之美人也」，不知何代人。《詩》曰「不見子都，乃見狡童」，則子都，春秋時人名矣。

「故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」

二句可見人心之同然乎義理之實也，此聖凡所同也。○「在物爲理」，見成者也；「處物爲義」，所裁制者也，故曰：「體用之謂也。」此與道義亦小異。前章解云：「義者，人心之裁制；道者，天理之自然。」小注：「道是舉體統而言，義是就此一事而言。如君仁臣敬之類，義也，其所以仁敬則道也。所以仁敬者，出於天理之自然也。」「理義之悅我心」，如他人所處合理，吾固悅之，如自己所處合理，吾心亦自快愜，是皆可見「理義之悅我心」也，此方是「人心之所同然」。

「牛山之木嘗美矣」章

「是其日夜之所息」

「氣化流行，未嘗間斷」，人與物日夜皆有所生長也，故此章於兩節皆言之。

「日夜之所息」，人與物皆然，故六七十歲和尚亦須髭髮，以此可見其良心亦然。又如竹笋之發，日間所長不如夜間所長之多。蓋日間遇陽氣燥熱，亦有旦晝梏亡之意，不如夜間所長之多也。草木之旦氣獨盛。

「此豈山之性也哉」

山以生物爲性，猶天地以生物爲心。此全是引起以譬喻下文一節。

「雖存乎人者」二句

此句承上文言山之必有材，此在山者然也。雖然，在人者亦豈無仁義之心哉！

「其所以放其良心者」

「所以放其良心者」，指物欲言。物欲，伐良心斧斤也。「旦旦」指日間言，與「旦晝」「旦」字同，與「旦氣」「旦」字異。旦氣獨謂之「平旦之氣」，「清明之氣也」。

「旦旦而伐之」

旦旦，即旦晝也。「其日夜之所息，平旦之氣」，此旦氣即夜氣所發者。其曰「日夜之所息」，兼日而言，其究亦一也。夜氣所存，即夜之所息者。「夜氣不足以存」則旦氣遂不能清，而所謂「幾希」者亦滅矣，是人見其禽獸也。

「平旦之氣」雖是「未與物接之時」，然心已有覺了，故好惡與人相近。如鏡既出匣，其中便有影象矣。李延平教人常自看喜怒哀樂未發時氣象爲何如，是亦可見其雖未與物接，而已有覺了。旦晝終有別，旦早間，晝通日言。然此「旦」字，又與「平旦」字小異，蓋平旦之氣未梏亡者也。此旦又在平旦之後。○初間則日夜有所息，及「梏之反覆」，則惟有夜之所息矣。「梏之反覆」，專指「旦晝」言，言其

梏而又梏，日復日也。一說不然，以大注云「反覆，展轉也」，而申言之曰「晝之所爲，既有以害其夜之所息，夜之所息又不能勝其晝之所爲，是以展轉相害」云云爲據。❶ 愚謂「晝之所爲，有以害其夜之所息」，分明是害矣。「夜之所息，又不能勝其晝之所爲」，豈亦夜氣之言旦氣乎？蓋「夜之所息，又不能勝其晝之所爲」正以足上句意耳。其實「梏之反覆」只是旦晝之害，日復日也。〇「梏之反覆，則其夜氣不足以存」上面，則以夜氣所息之旦氣對旦晝之梏亡言，此則以旦晝所梏之反覆對「夜氣不足以存」言，多少直截分明。大注云「夜之所息，又不能勝其晝之所爲者」，只是足上句意，正以見其旦晝所梏之反覆也。而又繼之曰「至於夜氣之生，日以寖薄」，益可見矣。

「故苟得其養」

「山木人心，其理一也」。辭俱平說。「山木人心」意則重在人心，大文是如此，《集注》亦是如此。辭所以必兼平說者，以「無物」二字明也。

「孔子曰『操則存，舍則亡』」

「操則存」云云，文勢上虛下實，正如「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也」。

「操則存，舍則亡」，其存其亡，只係乎操舍之間，固以見其「得失之易」，而保守之難」也。忽然而出，又或忽然而入，「出入無定時也」，惟所操舍耳，在心之出入，豈有「定時」哉！出則在外，入則在內，亦惟所操舍耳，在心豈有箇「定處」？「莫

❶「據」，原作「處」，今據嘉靖本改。

知其鄉也」，「其出入無定時，亦無定處」者，亦見其「得失之易，而保守之難」耳。

○操便如何爲存？ 舍便如何爲亡？ 蓋人心爲此身酬酢萬變之主，舍則逸於外而不能主乎一身矣。「莫知」與「出入無時」自是不同，予故於「出入」字下兩箇「忽然」以貼「無時」之意。○「莫知其鄉」，或在内或在外，而其在外又各有彼此之别。看來只是内外意，上文皆然。○「莫知其鄉」亦只就或出或入之無定上見得。

心之所用，只在禮法之内，則爲入，是能爲此身酬酢萬變之主也。若逸於禮法之外，則爲出矣，故曰「心豈有出入，亦以」云云。○大注云「以明心之神明不測」云云，要看「以明」二字。○「神明不測」兼得失言。○惟其「得失之易」，故「保守之難」也，非謂「出入無時，莫知其鄉」二句專謂「保守難」，「操則存，舍則亡」二句專謂「得失易」。○程子曰：「心豈有出入？亦以操舍而言耳。」如此，則「莫知其鄉」亦須從操舍上説，故他日兩曰「求則得之，舍則失之」，就該下二句意。又曰：「操之之道，敬以直内而已。」「敬以直内」兼動静言，可見《大學》正心兼動静，故上云「學者當無時而不用其力」。

「孟子曰：『無惑乎王之不智也。』」

「無惑乎王之不智也」，言其不知有由也。○「暴之」，陽氣之發舒也，故生。「寒之」，陰氣之閉固也，故不生。今冬氣凝固，則萬物皆閉其生意，所以冷氣只管後一截。「暴之」，所謂「日以晅之」也。又雷動、風散、雨潤、日晅，不可一無。

「無惑乎王之不智也」，據見在言。「『爲

是其智弗若歟』？曰『非然也』」，言非其本然不知也，由其不知親君子故耳。一暴十寒，正謂其接賢士大夫之時少也，此便是「鴻鵠將至」之説也，非全判然二意也。是就一暴十寒上説他不專心於賢者，是以「小人養之以惡則愚」。

「使奕秋誨二人奕」

使是役使，非實事也。「奕之爲數」，數，枝也。

「『爲是其知弗若歟？』曰：『非然也。』」

本文「『爲是其智弗若歟』？曰『非然也』」，是承上文「一心以爲有鴻鵠將至」者説來。上段不智直就王説，此段語末乃見王之所以不智處。

此章之旨，謂無怪乎王之不智也。蓋君子疎而小人親也。使其能專心致志於君子，則君子日親，養之以善而智矣。今也不然，故「小人養之以惡則愚」，無怪乎其不智也。二節一貫意，故引程子、范氏之言於後，貫兩節意也。使王若專心致志於孟子，豈容其一日不在側乎？

新安曰：「孟子之於齊王，既進見時少，無以勝衆邪之交蔽，而齊王之於孟子，又聽信不專，有以分其心於多岐。」蓋不知只由「齊王之於孟子，聽信不專而有以分其心於多岐」，故「孟子之於齊王，進見時少而無以勝衆邪之交蔽」也。使其能意於孟子，而惟其言之爲聽，豈容孟子之進見時少耶？日三接，可也；語至夜分，亦可也。孟子如奕秋誨齊王以奕，王一心以鴻鵠將至而不能惟奕秋之爲聽，此即所謂「吾見亦罕矣，吾退而寒之者至矣」，故曰：「無惑乎王之不智也。」《孟子》此章，雖有前後二譬，然只是一齊王

也。所謂天下易生之物而一暴十寒者，齊王也；所謂奕秋之所誨，「其一人雖聽之，一心以爲鴻鵠將至，思援弓繳而射之」者，亦此齊王也，則豈可不求其意之貫哉！ 况同是論王之所以不智。

涵養氣質，薰陶德性。○氣質與德性不同，氣質謂剛柔、緩急之氣，涵養之，使其中和不偏。德性謂仁、義、禮、智之性，薰陶之，使與聖賢同歸也。○《告子》一篇，全是發明性善之言。就如「王之不智」一章，亦是此意。如云「『爲是其智弗若歟』？曰『非然也』」，便是「非天之降才爾殊也」。

「魚我所欲也」

自「魚我所欲」至「賢者能勿喪耳」，是説「羞惡之心，人皆有之」。此本心也，人人所同也。自「一簞食」一節，正謂「人皆有之」，至末則是説衆人之所以喪其本心也。此章亦見得人性皆善，其不善者，乃「陷溺其心而然也」。○所謂「二者不可得兼」，固不止謂簞食豆羹得失生死之際，但新安以爲是説托孤寄命之大節時事，則亦似有未盡者。如孟子答滕文公以「效死勿去」，子思之守死於衛，「民生於三」，「惟其所在，則致死」之類，是皆死生取舍所在也。○凡占人殺身成仁、奇偉俊絶等事，亦皆只是性分内所當然者而已，所謂「秉彝義理之良心」也。故此章舍生取義處，不必説是賢能如此，且説箇義理之心人所同然者如此，故「一簞食，一豆羹」條注云：「只是羞惡之心，❶

❶「只是羞惡之心」，四庫本及《集注》作「是其羞惡之本心」。

欲惡有甚於生死者，人皆有之也。」

「生亦我所欲，所欲有甚於生者」

「所欲有甚於生者」即是義，「所惡有甚於死者」即是不義。大注云「欲生惡死者，雖衆人利害之常情」，此「衆人」雖聖人亦在其中。又曰「欲惡有甚於生死者，乃秉彝義理之良心」，此亦通衆人而言，故不以賢者及君子等對上文「衆人」字也，下文「衆人」字則對「賢」字説矣。

但曰「賢者能勿喪耳」，便見衆人喪之。

「一簞食，一豆羹」

「蹴爾」尤重於「嘑爾」，故乞人亦不受。

○「嘑爾而與之」，新安陳曰：「如齊餓者不受嗟來之食之類。」《檀弓》曰：「齊大飢，黔敖爲粥於路以待餓者而食之。有餓者蒙袂輯屨，貿貿然來。黔敖又奉食，又執飲，曰：『嗟！來食。』揚其目而視之！曰：『予惟不食嗟來之食，以至於斯也。』從而謝焉，終不食而死。曾子聞之曰：『微歟！其嗟也可去，其謝也可食。』」○嗟來之食，其人不受而死，曾子曰「微歟！其嗟也可去，其謝也可食」，故孟子云：「其下朝不食，夕不食，飢餓不能出門户，君聞之曰云云。周之，亦可受之，免死而已矣。」此意得禮義之中，時措之宜，乃孟子所傳於子思，而子思得之曾子者也。可以見孔氏之家法，不爲已甚。

「萬鍾則不辨禮義而受之」

以「所識窮乏者得我」併「爲宮室之美，妻妾之奉」者言之，可見聖賢之精於義。○總注云「此章言羞惡之心，人所同有」，❶

❶ 「同」，嘉靖本、《集注》作「固」。

是釋前五節之意。「或能决死生於危迫之際，而不免計豐約於宴安之時」，則釋後三節意也。○新安陳以爲「或能决死生於危迫之際」亦并前一節舍生取義處論之者，非也，似不知「生亦我所欲也」，只看「義亦我所欲」一句，即是「人心之所同然者，理也，義也」，非所謂「人所固有」者乎？至謂「二者不可得兼，舍生而取義者也」，正亦以良心之自然知所擇者言也，如比干、張巡之徒，只是能不失此心耳。以此推之，則其謂舍生取義就托孤寄命大節言，亦不喻孟子之意矣。

「牛山之木」章是存養之功，「魚我所欲」章是取舍之分，此章總注最要看得好，「危迫之際」尚可能忍，「宴安之時」乃就利焉，可見省察之功不可頃刻而或忘也。

「孟子曰：『仁，人心也；義，人路也。』」

「故反而名之曰人心」。蓋仁本是心之德也，所謂「心如穀種，仁則其生之性是也」。今乃曰「仁，人心也」，乃是反而名之，謂反歸諸心者也。○小人亦有心，今曰「仁，人心也」，指其心體之本然者。

「學問之道無他」

「學問之事，固非一端」，如「博學之，審問之，慎思之，明辯之，篤行之」皆是也。此學問兼知行，與《中庸》「道問學」同，故「求放心」亦學問中事，但取其要耳。

味「無他」字，見得非是先求放心，只是其道在求放心也。《集注》自明，人或誤看耳。至引「程子曰『聖賢千言萬語』云云，下學而上達也』」，則益明矣。○或疑朱子曰「蓋能如是則志氣清明」云云，似有先求放心之意，非也。蓋學問以求放心爲要，下學也，「義理昭著」則說向上達。

求放心則是下學之事，非謂求放心而後可學問也，則先求放心之說，非矣。其曰「學問之事，固非一端」者，「事」字對「道」字，「非一端」字貼「無他」及對「而已矣」字。○然則今之爲學，須以求放心爲上。

○學問兼知行，「事」字與「道」字相對看，事只是事目而已，道則其所以爲道也。大注云「蓋能如是則志氣清明，義理昭著，而可以上達」，「達」字固亦兼知行也。

○《大學或問》云：「不先之於小學，則無以收其放心，養其德性，而爲大學之根本。」豈可謂學問大道不外乎求放心哉！

小注朱子曰：「『學』、『問』二字，『學』字不止是求放心便休，看『自能尋向上去』，是存得此心，方可做去，不是塊然空守得這心便了。」

「孟子曰『今有無名之指』」

「無名指，手之第四指也。」非人所緊要者，故謂無名指。無名者，以其不切於用，疑於無其實也，故謂之無名指歟？未有所考，嘗疑之。○指有五：一巨指，二食指，三將指，四無名，五小指。蓋巨，大也。食指者，人之所食，以此指爲力也。將指者，《左傳》吴國闔廬傷將指，言其將領諸指也。又曰：「手之取物，中指爲長，故二與三皆曰將指。」楚人獻黿於鄭，子公之食指動，曰：「他日我如此，必嘗異味。」鄭解黿，召子公而弗與也。子公怒，染指於鼎，嘗之而出。

「不遠秦楚之路」，孟子，魯人也，在齊亦最久，自齊魯而視秦楚，則爲遠耳，非謂自秦至楚，自楚至秦也。對桐梓言之，則曰身，自身言之則有心指之分，隨所在分輕重，使人知所重也。下二章只是此一

意重出。

人皆謂孟子長於譬喻，不知此孟子之不得已也。如佛氏説禪，只一言半辭指點，便欲語下領會，有曾子曰唯之意。孟子謂時人或溺之深，難於曉悟也，故多設譬以開之，如山木、雞犬、梧檟樲棘之類，不一而足。聖賢豈樂費辭哉！訓蒙士之意耳。

「孟子曰『拱把之桐梓』」

凡養之者，冀其有進益也。今於桐梓則知養之，至於身而不知所以養之，以自進於高明之域，聖賢之歸，豈其愛身云云。愛身者，内而一心，外而百體，莫不各有養之之道。陳氏一説最精且備，宜詳玩之。

「豈愛身不若桐梓哉」

身以心爲主，與上下章意同，觀下章言「人之於身也，兼所愛」而曰「無以小害大」可見。但此對桐梓言，故只曰「至於身而不知所以養之」。「所以養之」者，治其心而已。〇一説「拱把之桐梓」，只言微小之意，以明身之爲重也。「人苟欲生之」，只是養令生活，未及冀其長進之意。

「體有貴賤，有小大」

賤而小者，口腹也。貴而大者，心志也。〇看來賤而小者，耳、目、手、足之類皆是。朱子專以口腹爲小體者，因孟子下文專言飲食之人養小失大而云耳。學者要當推類以及其餘，孟子要只是舉其一端，在人所易曉者。

「今有場師，舍其梧檟」。

梧檟，即桐梓也，故《集注》云：「梧桐也，檟梓也，皆美材也。」〇梧檟，二木名。樲棘，小棗，一物也。《詩·凱風》篇：「凱

風自南，吹彼棘心。」傳曰：「棘，小木叢生，多棘刺，難長。」故曰：「非美材也。」小注：「《字書》：棘，如棗，多刺。木堅色白者爲白棘，實酸者爲樲棘。」

「養其一指而失其肩背而不知也」

「養其一指而失其肩背」，只是取譬之辭，孟子非實以肩背爲大者所在也。此章總重在心志，故以爲失肩背之喻，亦謂不能顧其大者耳。○「今有場師」至「則爲狼疾人也」，正是「養其小者爲小人」意，但未可説出，至下文「飲食之人，則人賤之矣，爲其養小以失大也」方説出。上文且譬以起之，正如「不揣其本而齊其末」、「金重於羽」二條，起「取色之重者」一條。孟子此數章，警策人尤切至，曰：「有放心而不知求，哀哉！」曰：「心不若人，則不知惡，此之謂不知類也。」曰：「弗思甚也。」曰：「養其一指而失其肩背而不知也。」

「公都子曰『鈞是人也』」

孟子之學，惟於「思」之一字着力最深，故每以此覺人：一則曰「弗思耳」，二則曰「弗思甚也」，又曰「求則得之，舍則失之」，求亦思也。至於所引「誠之者，人之道也」，亦改「誠之」爲「思誠」，其喫緊之意可見。誠以人之所以爲人者，心焉而已矣。「心之官則思」，「思曰睿，睿作聖」，又曰「思者聖功之本」，思之於人大矣。○《語類》：「『鈞是人也』章云『先立乎其大者，則其小者不能奪也』，此語最有力，且看他下一箇『立』字。昔汪尚書問焦先生爲學之道，焦只説一句『先立乎其大者』。」○又曰：「只是要常惺惺。」趙昌父云：「學只緣斷續處多。」曰：「只要

學一箇不斷續。」〇「茫茫堪輿」，以爲堪者，天道，輿者，地道。《正韻》注「只是任也之類」，又注「與戡同」。至下字曰龕則注云「一曰與戡同」，又曰「龕，浮屠塔下室」。愚意所謂堪者，對輿而言，當是此意，且輿之類也，但不知出於何書。〇以堪爲天道，不知的爲何，恐謂於物無不覆也。輿者，《易大傳》「坤爲輿」。〇一說：堪，任也。只是謂任載之輿，指人在天地之上而言。在地之上，則在天之下矣，亦一理也。〇問：「《集注》所載范浚《心箴銘》，不知范曾從誰學？」曰：「不曾從人，但他自見得到，説得此件物事如此。向見呂伯恭甚忽之，問：『須取他銘則甚？』曰：『但見他説得好，故取之。』曰：『似恁説話，人也説得到。』曰：『正爲少見有人能説得如此者。』」此意蓋有在也。

「孟子曰『有天爵者，有人爵者』」

仁義，兼舉體用，道理已盡了。忠信，則仁義之發於心而見於事者，無一之不實。「樂善不倦」，則仁義之實者，又無一息之間斷。謂之「天爵」者，非人所得而貴賤者也。〇仁義，「可欲之謂善」也；忠信，「有諸己之謂信」也；「樂善不倦」，「充實之謂美，充實而有光輝之謂大」，雖大而化之之聖，亦「樂善而不倦」者也。故「樂斯二者。樂則生矣，生則惡可已也。惡可已，則不知手之舞之足之蹈之」，亦「樂善不倦」者也。〇注曰：「天爵者，德義可尊，自然之貴也。」如此方得。「爵」字如良貴也，要説出「飽乎仁義」，「令聞廣譽施於身」，方得「貴」字意思出。

「終亦必亡而已矣」

與「仁之勝不仁」章俱是說自家。

「孟子曰：『欲貴者，人之同心也。』」

「貴」之一字，以所崇重而得名也，但所崇重者皆謂之貴。如禄爵固在所崇重，如仁義尤在所崇重也，故曰：「人人有貴於己者。」○「欲貴者，人之同心也」，在外之貴也，即人爵也。「人人有貴於己者」，在内之貴也，即天爵也。○「良貴」，「良者，本然之善也」，指所性之貴也。

「人人有貴於己者，弗思耳」

不必兼言其拘於氣禀也，只可說是蔽於物欲而弗思。蓋孟子言性善，不論氣質也。

「《詩》云：『既醉以酒，既飽以德。』」

《大雅・既醉》首章曰：「既醉以酒，既飽以德。君子萬年，介爾景福。」傳曰：「賦也。德，恩惠也。君子，謂王也。爾，亦指王也。此父兄所以答《行葦》之詩，言享其飲食恩惠之厚，而願其受福如此也。」○愚按：《詩》「德」字本指恩惠，蓋主人之德也。今曰「飽乎仁義，所以不願人之膏粱之味也」，則是在我之德也，非指出於主人者也。斯亦斷章取義，如《易》之「黄牛之革」，亦取卦名而義不同也。

「所以不願人之膏粱之味也」

不願，謂無所慕於彼也，非謂有厭薄不願就之意。

「孟子曰：『仁之勝不仁也，猶水勝火。』」

「仁之勝不仁也，猶水勝火。今之爲仁者，猶以一柸水救一車薪之火也。」及其「不熄」，則人從而「謂之水不勝火」，正由我之爲仁不力故爾，「是我之所爲有以深助於不仁者也」。以吾觀之，此人之心，亦且厭倦怠棄，并與其所爲柸水之仁而亡之矣。如此說，方與總注「言爲仁不

至，而不反求諸己」者合也。〇不熄，則人「謂之水不勝火」，謂仁真不能勝不仁也。此議一興，則不仁者得助矣，故曰：「此又與於不仁之甚者也。」不知其所以不勝者，以吾爲仁不力，只是杯水之仁故也。〇《集注》兩「人」字不同。「則人遂以爲真不能勝」，此「人」字對下文「我」字，即下節所謂「此人」者也。

仁不仁以二人言，非以事言。孟子此爲當時之君言。梁惠王以能行小惠，而訝其民之不加多於隣國，是正所謂「不熄，則謂之水不勝火」者也。

「孟子曰：『五穀者，種之美者也。』」

但曰「五穀者，種之美者也。苟爲不熟，不如荑稗」，便見美種之不及熟爲可恨，而非有慕於荑稗也，故曰：「夫仁，亦在乎熟之而已矣。」「仁而不熟，反不如他道之有成」，然則爲仁者，可不務至於熟哉！〇大注：「是以爲仁必貴乎熟，而不可徒恃其種之美。」此意似尤重。人多專主此，而不欲該下句，而不知孟子必曰「夫仁，亦在乎熟之而已矣」，必令人專熟仁者，何意？豈非「又不可以仁之難熟，而甘爲他道之有成」？〇朱子一日舉孟子「五穀者，種之美者也。苟爲不熟，不如荑稗」誨諸生曰：「和尚問話，只是一言兩句，荑稗之熟者也。儒者明經，若通徹了，不用費辭，亦一言兩句，其理便明。否則，却是『五穀不熟，不如荑稗』。」

告子章句下

「任人有問屋廬子曰」

「任人有問屋廬子」，其曰「有」者，任國之

人固多，記者不得其姓名，故云「任人有問於某者」。

任人曰：「食色以禮，固然矣。然有『以禮食則飢而死，不以禮食則得食』者，當此之際，尚『必以禮乎』？『以禮迎則不得妻，不親迎則得妻』者，當此之際，亦必以禮乎？」蓋任人此言，是指食色之重而禮之輕者言也，故孟子以爲寸木高於岑樓，一鈎金與一輿羽也。

「以禮食則飢而死，不以禮食則得食」

如「朝不食，夕不食，飢餓不能出門户」，當此時，「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死」，若必俟其再三禮請然後就，則不得食而死矣。若稍俯從權變，往就而食之，亦可以濟，如韓信寄食於漂母，光武滹沱麥飯，要皆非禮食者。若以此與「紾兄之臂而奪之食」者較之，又不同矣。

「不以禮食則得食」，謂「如其嗟也可去，其謝也可食」之類，未至如「紾兄之臂」之甚也。「不親迎則不得妻」，謂「其家貧，不能舉六禮」之類，未至「踰東家墻而摟其處子」之甚者也。○任人所謂「以禮食則飢而死」一條，亦是以處常言，此言亦是一段道理，不可以爲非所問，故孟子不闢之，使聖賢處此，亦有爲之者，故曰「亦未嘗膠柱而調瑟也」，但只是「不揣其本」耳，故須有孟子後一段説話。曰「以禮食則飢而死，不以禮食則得食，必以禮乎？親迎則得妻，不親迎則不得妻，必親迎乎」？此所謂「取食色之重者與禮之輕者而比之，奚翅食色重」者。其「不揣其本」、「金重於羽」兩節，正是喻此意思。「禮食、親迎，禮之輕者也。」此本不爲輕，但以對「飢而死以滅其性，不得妻而廢人

倫」，則爲輕耳。○曰「以禮食則飢而死」云云，此問所謂必不得已者也。

「不揣其本而齊其末」

「不揣其本而齊其末」二句，且虛説，言不取下齊而徒取上齊，則寸木可高於岑樓矣，喻不以禮與食色輕重之大分較之，而但以食色之重者與禮之輕者比，則食色固可重於禮矣。下條「金重於羽」亦是此意。○岑樓，岑，山之高鋭處也，故注云：「岑樓，樓之高鋭似山者。」

「金重於羽者」

「一鉤金」，「鉤，帶鉤也」。金帶鉤，古有成語。鉤有曲義，《漢書》曰：「直如弦，曲如鉤。」○帶鉤，古今束帶，其帶有鉤，今官人腰帶皆然。帶鉤以金爲之，其金最不多。此金字，五金之總名。想帶鉤有以白金爲者，有以黄金爲者，又有以赤金爲者。赤金，銅也，今人多用銅。

「豈謂一鉤金，與一輿羽之謂哉」

《左傳》：子糾之争，❶管仲將兵遮莒道，射中小白帶鉤，小白佯死得先入齊，遂立之。漢馮異嘗述對光武，曰「願君無忘射鉤，臣無忘檻車」者，此也。○按此，則帶鉤者，腰所服也，以金爲之，故曰「一鉤金」，又有曰「金帶鉤」。

「不揣其本」至「一輿羽之謂哉」，味文勢，語意亦相承，言任人之論，蓋不揣本而齊末，至使寸木高岑樓者也，然此非以論禮與食色之輕重也。

「不揣其本」、「金重於羽」，總是一意。或曰：既是一意，何爲兩喻？曰：「此不拘，如『今有場師，舍其梧檟』，下文云『養

❶ 「争」，嘉靖本作「事」。

其一指而失其肩背而不知也，則爲狼疾人也』，豈不是兩喻一意？」

「往應之曰『紾兄之臂而奪之食』」

往應之曰：「『以禮食則飢而死』，食之重固然矣，然必『紾兄之臂而奪之食則得食』，則所犯於禮者亦大矣，『則將紾之乎』？」蓋寧飢而死，不可奪兄之食以苟生也。「『親迎，則不得妻』，色之重固然矣，然必『摟東家之處子乃得妻，則所犯於禮者又重矣，則將摟之乎』？」蓋寧不得妻而不可摟人之處子也。故曰：「禮與食色，皆其重者。」「紾兄之臂」至「則將摟之乎」，蓋如此，則依然是禮重而食色輕，信如屋廬子之説矣，孟子之言，所以伸屋廬子之説也。

「往應之曰」一條，是於色食與禮兩邊，各舉其重者而權衡之，則禮之重於食色也彰彰矣。此孟子之所以爲善辨，自漢以來未見有善於析理應變如此者。○「以禮食則飢而死，不以禮食則得食」與「紾兄之臂而奪之食，則得食，不紾則不得食」者二意，此是取食色之重者與禮之輕者而比之，彼則禮與食色皆其重者。○「不親迎則得妻，親迎則不得妻」，如古者國有凶荒則殺禮而多婚，若必拘於親迎之禮，家貧而不能備，則妻不可得矣。若從殺禮，則妻可得，此所謂禮輕而食色重也。若以「踰東家牆而摟其處子」與止於不親迎者較之，則不同矣。

或曰：「以禮食則飢而死」一條，何以見是以食色之重者與禮之輕者？曰：「只看『死』字，及『不得妻』字。死生所係，此見是舉食之重者。『不得妻而廢人倫』，絶後嗣，此見是舉色之重者。禮則指平

常禮。任人此問，只重在『死』字及『不得妻』字上，不曾思見紾兄臂與摟處子之犯大節處，故孟子出此一頭，與之平稱，便就見得禮終是重矣。甚矣孟子之善於辨折，白非精義入神之學，安得立談俄頃之問，有此議論剖斷？」

任人之問，蓋「邪説」也，此「暴行」之文也。任人蓋見孟子之論常持禮法而以爲迂，故私與屋廬子辨，所以陰壞孟子之説也。戰國之時，議論大抵如此，所謂功利之學也，故孟子自以爲承三聖。任人發問之意，極是不良，蓋有無限不好事，在後來乃人類與禽獸之所以分，世道興衰否泰之所以判者。噫，危哉！任人之意也。孟子之功所以爲大。○「義理事物，其輕重固有大分」。「義理事物」，食色者也。「其輕重固有大分」者，禮重而食色輕也。「然於其中，又各自有輕重之別」者，由任人所難，則禮輕而食色重矣；由孟子所論，則禮重而食色輕，終有不可易者矣。○「錯綜斟酌」，錯者，交而互之，一左一右之謂也，即經也。就此章言，則輕重自有大分者也。綜者，總而挈之，一低一昂之謂也，即緯也。就此章言，則或食色重而禮輕，或禮重而食色輕也。「固不肯枉尺而直尋」者，輕重之不越其大分者也。「亦未嘗膠柱而調瑟」者，所重固在乎禮，亦有時乎殺以就食色也。「聖賢於此，錯綜斟酌」云云。愚謂如此章所論，信乎學者察此而有得，則不待計較論量而天下無難處之事矣。蓋經權兩盡其理也。若「皐陶爲士」章所論，天子之父殺人，爲士者必執而刑之，至使聖天子竊負其父而逃，謂察此而有得，則天下無難

處之事者，是可疑也。

食色與禮孰重一章，可見孟子精義之工夫，制事之權衡，非惟正大之理，痛快人心，而其雋永之味，咀嚼無窮。此等議論，所謂「中庸其至矣乎」，雖聖人復起，不易其言矣。欲得議論之當，文章之妙者，宜熟玩也。

「曹交問曰：『人皆可以爲堯舜，有諸。』」

此章要細看數個「爲」字。○「人皆可以爲堯舜，有諸」，須看「爲」字，故孟子曰「然」，以其有此理也。交曰云云，則失其所以可爲堯舜之旨矣。○上文所舉「人皆可以爲堯舜」語本是，今曰「文王十尺」云云，反失其本旨。且此言亦似有自挾其狀貌之類於湯、文意，故因舉「人皆可爲堯舜」而反之。其曰「食粟而已，如何則可」，正應上文「人皆可爲堯舜」意，言其不能爲堯舜也。

交曰「交聞文王十尺，湯九尺，今交九尺四寸以長」，亦在湯、文之間，宜可爲堯舜矣，乃止是能食粟而不能爲聖人，如何則可？此問甚是俗氣。蓋不察所謂爲者，乃在脩爲之間，而不在於形體也。若以形體言，安得謂皆可以爲堯舜耶？○「今交九尺四寸以長」，謂九尺四寸仍又長些也。此與或百里而遠，或百里而近之類同。○據曹交所論，則不皆可以爲堯舜矣。

「曰：『奚有於是，亦爲之而已矣。』」

「人皆可以爲堯舜」句内，本不論形體，今交云云，則雜於形體論矣，故孟子曰「奚有於是」，亦抑之也。「亦爲之而已矣」，此句最重，謂爲其所爲也。

「有人於此，力不能勝云云，有力人矣」

是則曰「有力人」者，以其舉百鈞也。曰「無力人」者，以其不勝一匹雛也。其爲有力人、無力人，顧所任何如耳。○且古之有力人者莫如烏獲，烏獲能舉移千鈞，人能舉烏獲之任，亦爲烏獲而已。「然則」二字，也要看與上文意連處。蓋所以爲有力人者，在於能舉百鈞；所以爲無力人者，在於不勝匹雛，則所以爲烏獲者亦在於能舉烏獲之任，是皆不在於形體也。此上盡是譬論，至「夫人豈以不勝爲患哉，弗爲耳」，則正言「人皆可爲堯舜」意。或者兼以舉烏獲之任説者，泥而鑿矣。烏獲之任，人固以不勝爲患也，如何爲得？所謂「是誠不能也」。

「夫人豈以不勝爲患哉」

言人欲爲聖人者，豈以其才之不勝爲患哉！弗爲耳。蓋以其求諸性分之内，則聖人與我同類者，故無不勝之患。若舉烏獲之任，則係於絶力，又有不同者矣。○曹交曰：「食粟而已，如何則可？」是固以「不勝爲患」也。曹交此意，便是自歸於稟質之弗强，而不自責其學力之未加矣。「則爲無力人」、「則爲有力人」、「是亦爲烏獲」，此三「爲」字輕，與下文「是亦堯而已矣」「是」字同看。若「人皆可以爲堯舜」「爲」字内却有道理，此一語最有斟酌，所謂言有大而非誇，似誇而實也。○「有人於此」一段，諄諄於「匹雛」、「百鈞」及「烏獲之任」等語者，見得所以爲堯舜者，在於爲堯舜之事也，即下文「行堯之行」、「誦堯之言」、「服堯之服」也。

承上文「夫人豈以不勝爲患哉！弗爲耳」，爲之何如？「徐行後長者謂之弟」

云云。○專以徐行、疾行爲言，分明是爲曹交有此失而發，而繼之曰「堯舜之道，孝弟而已矣」，此語近而遠也，故尹和靖曰：「孝弟非堯舜不能盡。」旨哉，斯言！「堯舜之道，孝弟而已矣」，能盡孝弟，是亦堯舜也。此意已見於言外，下文云云是也。「徐行後長者謂之弟」，正所謂「夫人豈以不勝爲患哉！弗爲耳」，故又曰：「夫徐行者，豈人所不能哉！所不爲也。堯舜之道，孝弟而已矣。」朱子曰：「這是對那不孝不弟裏説孝弟便是堯舜之道，不孝不弟便是桀紂。」此語最得本旨。蓋孟子直要説得爲堯舜之容易處，今或眩於「堯舜人倫之至」及「堯舜之道，大矣」之詞，則反惑矣。原陳、楊二氏之説，亦本是發其所以容易者耳。○陳氏、楊氏二注，不必依輔氏解説。

「子服堯之服」止「桀而已矣」

此正所謂「奚有於是，亦爲之而已矣」者，言能爲堯舜之事，則爲堯舜矣。不能行其事，則雖有湯、文之體貌，何足道哉！陽虎固類孔子矣，而不免爲庶人。○「子服堯之服」三句，都須就孝弟説，然上文只言以孝弟，而此却言服與言行者，以其禮貌、衣冠、言動云云，理故及之也。

「徐行後長者」一節，言爲堯舜之易。「子服堯之服」一節，言爲之在我也。但上節言徐行，後節又改服與言，則自曹交所病而發此論也。

「曰『交得見於鄒君』」

「見於鄒君」而曰「得」，「假館」而曰「可以」，「受業」而曰「願留」，其詞皆近倨而鄙陋，不但假館而後受業，爲「見其求道之不篤」也。味交此語，全未有決然之

意，孟子待之，固不失爲忠厚。○味「可以假館」之詞，似嫌孟子所言之隘，而不欲請業于其門下也。輔氏以爲是富貴之氣習，都未知味那居無求安之味。在朱子亦爲有挾貴求安之意。○「交得見於鄒君」，時孟子居鄒，曹交以事過鄒。「願留」者，曹交自願留身於鄒也。孟子原是鄒人。

「曰：『夫道若大路然，豈難知哉。』」

「夫道若大路然」，如父當慈，子當孝，兄當友，弟當恭之類，此理昭然，智愚所共曉者，故曰：「豈難知哉！」此正指衆人所可與知者耳。若夫精微之蘊，則亦有未易知者。孟子與曹交言則如此。《中庸》曰：「君子之道費而隱，夫婦之愚，可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。」○「願留而受業於門」，所謂「受業」，宜不止於孝弟，故「夫道若大路然」，所該亦自廣，則所謂「歸而求之，有餘師」者，亦豈止孝弟哉！而曰「歸而求之事親敬長之間」者，謂歸就親長，對「留此而受業」於師言也。其曰「性分之内，萬理皆備，隨處發見，無不可師」亦可見矣。○「夫道若大路」，不可謂道者，孝弟而已矣。「豈難知哉」，亦不可謂孝弟之道，若大路之易知也。不如虛說「道」字。若說道者，孝弟而已，則孟子上文已曰「堯舜之道，孝弟而已矣」，而曹交乃又欲求道，孟子乃又復告之。蓋曹交之請，亦欲求其所以爲堯舜者耳。

或言本文「道」字恐難專指孝弟。曰：「孟子已說在前了，曰：『堯舜之道，孝弟而已矣。』不然，朱子何以曰『歸而求之事親敬長之間』？」此一說。○「子歸而求

之」，或以爲反而求之，非也。「歸」字是對留受業於鄒說，故注云：「不必留此而受業也。」○「子歸而求之」，令歸於曹而取諸己也。則性分所蘊，皆足以應其求矣，故曰「有餘師」。○「隨處發見，無不可師」，只言依他行，便都是道也。《中庸》所謂「率性之道」，亦此意也。

注云「若歸而求之事親敬長之間」，是專以孝弟言。而又曰「性分之內，萬理皆備」，謂之「萬理」，孝弟之理在其中矣。若專言孝弟，則於「性分」字未完。「隨處發見，無不可師」者，依那道理做，便是以道爲師，所謂「有餘師」也。○「性分之內，萬理皆備，隨處發見，無不可師」，所謂「夫道若大路然」者。既曰「有餘師」，信乎其不難知矣。

「夫道若大路然」，人所共由者也。「豈難知哉，人病不求」者，或蔽於私，或役於氣，自暴也，自棄也。○「曹交事長之禮既不至」，於前數節見得，「求道之心又不篤」，於後兩節見得。○「蓋孔子餘力學文之意」，即朱子此注，方知《論語》此章重在「務本」上。○「假館而受業」，依輔氏說是，朱子亦謂其有挾貴求安之意，正謂此也。交蓋有感於孟子上文云云，遂有求道之志，故云云。而孟子曰云云，不屑之教誨耳。

「公孫丑問曰：『《小弁》，小人之詩也。』」

公孫丑問曰：「高子曰：『《小弁》，小人之詩，非君子之詩也。』」孟子曰：「何以言之？」曰：「怨，殊無溫柔和厚之意。」○所謂怨者，正注所謂「哀痛迫切之情也」，非直指怨親。其詩略曰：「何辜于天，我罪伊何？心之憂矣，云如之何？」又

曰：「君子秉心，維其忍矣。君子不惠，不舒究之。」分明是怨其親，亦朱子云然也。

高子曰「《小弁》，❶小人之詩也」云云。

曰：「怨。」蓋以其詩曰「何辜于天，我罪伊何」，又曰「行有死人，尚或墐之。君子秉心，維其忍矣」，又曰「君子信讒，如或酧之。君子不惠，不舒究之。舍彼有罪，予之佗矣」。彼循其詞而不察其情，宜以爲怨也。

「曰：『固哉！高叟之爲詩也。』」

「有人於此，越人關弓而射之」，此「之」字，正指「有人於此」之人也。〇「無他，戚之也」，故「涕泣而道之」，不使其妄殺人而罹于罪也。

《小弁》固怨矣，然《小弁》之怨，親親之情也。夫親親者，仁也，仁者，君子之道也，而高子乃以爲「小人之詩」，高子之爲詩如此，亦固矣夫。

「越人關弓而射之」，孟子之言，不謂其不怨，而直謂其怨之也宜。然則其與舜之怨慕同者，未盡然矣。然必引舜之怨慕爲言者，取其親親之意在耳。觀其曰「親之過大不怨，是愈疏也」，則其怨亦與小人之怨不同矣。抑孟子亦非言與舜同也，但曰舜猶怨慕云爾，朱子亦僅取其兩句。〇《集注》云：「親親之心，仁之發也。」依此，當以仁爲親親之根源。〇「何以言之？」曰：「怨。」蓋高子以爲「小人之詩」，正以其處父子之間而薄之也。不然，三百篇中之怨者多矣，而獨咎《小弁》，何歟？孟子以爲仁人之詩者，又正

❶「弁」，原作「弃」，今據嘉靖本、四庫本改。

以其處父子之間而取之也。詩自有怨體，蓋本於人情之所不能無者，如《小弁》，正怨之得體者也。高子之爲詩，尚未足以識此，孟子特取其怨。蓋知詩者，莫如孟子矣。〇怨只是哀怨，不必直謂怨親也。《小弁》數輩，豈皆怨親之詞？如曰「天之生我，我辰安在」，亦自怨也，但不可泥說是自怨而非怨親。其曰「親之過大而不怨，是愈疎也」，亦非言其當怨親也。〇《小弁》之詩曰：「何辜于天，我罪伊何？心之憂矣，云如之何？」朱傳曰：「『何辜于天，我罪伊何』，怨而慕也。『舜號泣于旻天』，曰：『父母之不我愛，於我何哉？』蓋如此矣。」愚謂：如傳之言，則《小弁》之怨與舜之怨慕同乎？疑未盡然也。而孟子曰「舜其至孝矣，五十而慕」，蓋亦取其意類之大同耳。

「《凱風》，親之過小者也」

七子之母，過在身家；宜臼之父，過係宗社。七子之母所失者，不自制其一己情慾之私，而宜臼之父所失者，三綱淪、九法斁而四海覆矣。此其過之小大可見。七子之母，雖曰過係身家，然大節已墜，亦難以語人道者矣。如有國者有此婦人，亦能使三綱淪、九法斁而四海覆也。晉賈氏，唐武、韋、楊之屬是已，即褒姒亦是已。〇《凱風》只可說自責，不可說怨恨身怨恨命，便是怨，不謂怨親也。

「愈疎，不孝也」，《小弁》之所以怨也。「不可磯，亦不孝也」，《凱風》之所以不怨也。雖均之爲親之過，然過有小大，而怨與不怨，各有攸當焉，此孟子之所以善爲詩也。

「親之過小而不怨，是不可磯也」

不可磯，謂水不可容磯也。○「磯，水激石也。『不可磯』，言微激之而遽怒也」。問：「激者，水激之也。怒者，水乎？石乎？」曰：「非石怒，乃水怒也。『水激石』，謂水所見激之石也，實石激水而致怒也，故小注謂『水中不容一激石』，後世所謂釣磯是也。磯即是石，但水中或水涯石乃謂之磯。」○既云「親之過大而不怨，是愈疎也」，則其怨，以親之過大矣。以親之過大而怨，安得爲全不怨親？故孟子之意，自出於至公至正，而後人乃以朱子《詩傳》之言而過爲褒飾，何哉！《小弁》之所以怨者，以其不忘乎親也。昔劉錡所處與宜臼略同，因從諸葛孔明登樓，去其梯而問計。孔明教之曰：「申生在内而亡，重耳在外而伯。」錡遂出外。此則爲忘其親而不怨矣。但凡人情，處親戚朋友間有不合，如速性丢撇不以介懷者，則薄矣，安得以其不怨而取之哉！孔明之爲錡謀，於智識則極高矣。若揆以聖賢之術，似當復有所言，而止於此，此則孔明之學也。

上節以「越人關弓」與「其兄關弓」分兩意，則《小弁》之怨，「其兄關弓」之類也。此節「愈疏」與「不可磯」意，屬《凱風》，而上節「越人關弓」者，將無所屬，只是以對「其兄關弓」言。此下有「《凱風》何以不怨」之問，乃云云。○「越人關弓而射之」一節，言至親之地，豈同路人，能無痛切於心而哀怨乎？下文「親之過大而不怨，是愈踈也」，即此意也，但對《凱風》而別之耳。

「舜其至孝矣，五十而慕」

「五十而慕」，此解作「怨慕」，亦借解耳。

其實舜三十登庸，已不格姦而允若矣，何至五十猶有怨乎？ 其怨乃在「往于田」之日也。○一説不是借説，慕生於怨，故曰「怨慕」也。○「舜其至孝矣，五十而慕」，此時親或已亡，怨慕似是哀慕之心。蓋舜五十時已得其親而順之久矣，此曰慕者，其心猶在於親也。《小弁》之怨，亦切於其親耳，故曰「親之過大而不怨，是愈疏也」。愈疏則心不在於親而恝然如路人矣，故爲不孝。 然則所謂怨者，只是哀怨之謂，不必太泥於怨己或怨親也。怨己之説近之。○「舜其至孝矣，五十而慕」，不必拘親之過大過小也，只是認個「怨」字。 其實當時若不著此一語亦好。「五十而慕」還作「不得於親」説，與《萬章》篇首意不同矣。 舜之所以爲至孝者，正以其怨慕，則《小弁》之怨，未爲不孝。大抵此章「怨」字不必説怨親，亦不必説怨己。 怨，恨也，説作自怨近之。《凱風》雖自責，亦無甚「恨」字，今取而讀之，與《小弁》迥不同。 若論所由，則舜之怨，怨己之不得乎親，《小弁》之怨，怨親之不容乎己，未免爲不同也。

《小弁》之詩，孟子取之，至引舜之怨慕而證。 朱子擇其「我罪伊何」之句，亦以「舜之父母之不愛，於我何哉」之言明之。 蓋皆取其意之近，不使人目爲小人之詩耳。若究其實，則《小弁》一詩，怨親之詞不少，豈得與舜之怨慕同語？ 但「涕泣而道」之論，則確論也，故雖怨而不爲小人之詩。 觀其戍申之役，輒忘其殺親之仇，則其怨慕之不如舜遠矣。 此一説。○趙氏曰「生之膝下，一體」云云。 下二句皆指既生以後説，所以申「一體而分」之意。

新安陳氏以爲此由子生之始而推其未生之前者，非也。〇《小弁》詩注，豐城朱氏曰：「舜之怨，怨己之不得其親；《小弁》之怨，怨親之不容乎己。雖所怨不同，然以孟子之言推之，親之過大而不怨，則是恝然無情也。無情，視至親猶路人也，其爲罪不愈大乎？宜臼中人之資，聖人亦姑取其一節之可觀耳，固不敢以大舜之事望之也。」愚謂觀其戍申之役，渾忘其殺父之仇，亦可知其怨慕之不如舜遠矣。〇注：「周幽王娶申后，生太子宜臼。又得云云，爲作此詩。」至《詩經》則注曰：「幽王娶申后，生太子宜臼。又得褒姒而惑之，生子伯服。信其讒，黜申后，逐宜臼，而宜臼作此以自怨也。序以爲太子之傅述太子之情以爲是詩，不知何所據也。」〇按朱子於二書注，一謂此詩作於太子之傅，一謂出於太子自作，其不同如此，所當知也。〇又按：所謂「作詩以自怨」之語，則此「怨」字與大舜怨慕之怨同也，但與「《凱風》何以不怨」一句不合。蓋《凱風》非不怨己，不怨親也，故曰：「母氏聖善，我無令人。」或曰：《小弁》自怨，猶自恨，故曰：「天之生我，我辰安在？」

「宋牼將之楚」

此「其」字指秦楚之王及三軍之士，非指說者也。〇「我將言其不利也」，似亦未爲甚違於理，孟子却力沮之者，欲其因是行而開二王以仁義之道，庶幾乎生民之福，遠大之業也。故即其「利」之一字而究論之如此，當時以爲迂闊者也。〇「三軍之師」就在上人說，言其將也；「三軍之上」就在下人說，言三軍中人也。有有

位者，有無位者，自將校以至卒伍，皆士也。○下文「爲人臣者」、「爲人子者」、「爲人弟者」，皆「三軍之士」也。

宋牼，戰國之士耳。孟子逆知其所以説秦楚者無他，只是以利害入之耳。孟子以爲：如此，使其説入，則人人只各從利上尋求，依舊是這事件，兵隨罷而隨搆矣。故開以仁義，使其因是行而有補於名教，而亦實有利於國人也。自恒情觀之，宋牼之言似未可大駭，而不知其有伏禍也。

「爲人臣懷仁義以事其君」云云，如此則君有正臣，父有孝子，兄有賢弟，四境之内，同一尊君親上之誠，舉國之人，同一愛親敬兄之願，人心既振，國勢自張，然而不王者，未之有也。

總注曰：「此章言休兵息民，爲事則一，然其心云云，明辨之也。」此章要緊處都説了，讀者只要真會得。由宋牼之説，則秦楚搆兵，都不論是非，不論得失，只是無利便不當爲。推是心以往，當惟利之求矣，寧不至於亡？由孟子之論，則天下只看個仁義是當爲者。如秦楚搆兵，要非仁義之舉，若以仁義説之，吾言一入，則彼之兵自息，亦足以活許多生人之命，且使彼惟知仁義之爲美而務之。由是，仁必愛親，義必敬君，然而不王者，未之有也。雖不求利，利在其中矣。此章與首章、首篇同一機軸。

「孟子居鄒，季任爲任處守」

「孟子居鄒」，「處於平陸」，「居」、「處」二字少有别：居意常，處意暫。蓋鄒是父母之國，平陸其所寓也。○「季任爲任處守」，處對出而言。蓋君出而爲君守位者

不出，故曰「處守」。

「受之而不報」

報者，不往答拜也。

「連得間矣」

謂已得間而問也，❶非謂孟子所處，有間隙處也，故大注云：「知孟子處此，必有義理。」

「《書》曰『享多儀』」

「《書》曰：『享多儀，儀不及物曰不享，惟不役志于享。』」此數句皆《書》詞，出《洛誥》，周公告成王以御諸侯之道也。今備述本文及蔡傳如左，方知享之道。但《書》所享指天子，孟子引之，則謂享賢者事也。《洛誥》本文。〇「汝其敬識百辟享，亦識其有不享。享多儀，儀不及物曰不享，惟不役志于享。凡民惟曰不享，惟事其爽侮。」〇注：此御諸侯之道也。百辟，諸侯也。享，朝享也。儀，禮。物，幣也。諸侯享上有誠有僞，惟人君克敬者，能識其誠於享者，亦識其不誠於享者。享不在幣而在於禮，幣有餘而禮不足，亦所謂不享也。諸侯惟不用志於享，則國人化之，亦皆謂上不必享矣。舉國無享上之誠，則政事安得不至於差爽僭侮、墜王度而爲叛亂哉！人君可不以敬存心，辯之於早，察之於微乎！〇儀，禮意也，對物言。《集注》只云「禮也」，其下文便云「禮意」。禮有本有文，此「禮」字，蓋指本言。多，厚也。不可因「多」字，遂謂是禮文。

「享多儀」，謂享上主在多儀，必先有享上之禮意，然後用物以將之，方成享也。今

❶「間而問」，原作「問而間」，今據嘉靖本、四庫本改。

也，「不役志于享」而「儀不及物」，則不成享矣。此分明是説「儲子得之平陸」而但以幣交也。惟屋廬子便解得。看來屋廬子、樂正子都聰明。

「曰不享」，謂非享也。○「惟不役志于享」，言物雖備而誠不至也。○「惟不役志于享」，言但以物爲享也。

「爲其不成享也」，言既不役志于享，則所謂享者，特其名耳，實則不成享也，故曰：「恭敬者，幣之未將者也。恭敬而無實，君子不可虚拘。」

「爲其不成享也」一句，最當玩味。要見是發上文未發之意，莫與上文「不享」一般看。要深一步，正是解那意。○自「儀不及物」者觀之，自以爲享矣，殊不知享主多儀，此特其末文耳，固不成享也。「成享」之意，孟子自解其所以之齊不見儲子之故矣。孔子稱夷、齊爲「求仁得仁」，子貢則知其不爲衛君。李克爲魏侯卜相，但曰「五者足以定相」，文侯即知相魏成。故舉一隅，貴能以三隅反也。

「屋廬子悦，或問之」

屋廬子悦，已得孟子之意矣。「或問之」，雖聞其言未得其意也，故問之，猶「曾子曰：『唯。』門人問曰『何謂也』」。一説是問其「由鄒之任，見季子，由平陸之齊，不見儲子」之故。○儲子爲齊相，可以至齊之境内，平陸去齊國都必密邇，若隔信宿，則儲子似亦不可縮相印於外邑也，故曰「儲子得之平陸」，可知其密邇也。○輔氏注：「『制於禮』、『簡於禮』二『禮』字，看來不同。『制於禮』，只謂不得之鄒，爲禮所制也。」○昨有問通章題目如何分截破，一時頗難主張。看來當一頭

兩脚。「孟子居鄒」至「受之不報」一截。「他日由鄒」至「爲其不成享也」一截，「屋廬子説」至末一截。仲珠如此説。❶

「先名實者，爲人也」

「名實」二字，要做一類看，不必謂「名者，實之賓；實者，名之主」，大注自分曉，曰：「名，聲譽也。實，事功也。」大凡仕進的人，所圖便在此二者。○爲人似可兼正君、救民，而朱子於此獨言救民，大抵必正君而能救民也。○「夫子在三卿之中」，則是志在爲人而非自爲者矣。今乃「名實未加於上下而去之」，既不成「爲人」，亦不成「自爲」，仁者固如是乎？○「夫子在三卿之中」，大國三卿，是時齊雖僭號稱王，卿猶仍舊。按《周禮》：天子六卿。

「居下位，不以賢事不肖者，伯夷也」

此條是反髡所問意。蓋髡所問意，言不爲人則自爲。孟子舉此三子，言伯夷，不屑於就者也；下惠，不屑於去者也；伊尹，則有去亦有就者也。去者是仁，不去者亦是仁，安得拘以爲人與自爲，顧其所存所處何如耳。○「居下位，不以賢事不肖者，伯夷也。」若伊尹，則賢亦事，不肖亦事，然猶有去就也。至於柳下惠，「不惡汚君，不羞小官」，則又不屑於去矣。三子制行之不同如此。○「五就湯，五就桀」與「不惡汚君，不辭小官」似同而實異。蓋伊尹是達可行於天下而後行之，故雖「五就桀」，終去之而相湯以伐桀，便是「惡汚君」也。其於《太甲》曰「予不狎于不順，放太甲於桐」，其任爲如何，其

❶「珠」下，嘉靖本、四庫本有「正」字。

「惡汚君」又如何。以此，亦可見其「卑小官」矣。○「居下位，不以賢事不肖者，伯夷也」。此「下位」，不指有官者，謂士庶也。伯夷當紂之時，居北海之濱，以待天下之清，故云：「此伯夷之無私心而合天理也。」天下有道則見，無道則隱，伯夷何心哉！理亦宜然也。○「不惡汚君，不辭小官者，柳下惠也」。何以見其仁？惠嘗曰：「爾爲爾，我爲我，爾焉能浼我哉！」又孟子曰：「柳下惠不以三公易其介。」惠之制行如此，心豈有私哉！理豈有悖哉！亦可見其仁也。○「五就湯，五就桀者，伊尹也。」尹何以見其仁？尹之始就湯，應聘而來，欲以斯道覺斯民也。及湯進之於桀，又欲以所以事湯事桀也。至於數往返而桀不可化，乃相湯奉天命以伐桀而救民也，豈爲利哉！是其心亦公而於理無違矣。

「君子亦仁而已矣」，說開去，不指三子，孟子自謂也。以謂承三子言則可，曰「三子者不同道」，亦見得伯夷爲「後名實」一等人，伊尹、柳下惠合爲「先名實」一等人矣。但孟子所反髣意，重在「夫子在三卿之中」至「仁者固如是乎」數言。「何必同」一句最重。○總是無私心而當理，以爲有私心則不可，以爲不當理亦不可，固皆仁之所在也。

「仁者，無私心而合天理之謂」，與《論語》「當理而無私心則仁矣」，是皆以心言，就事上論心也，故曰：「其趨一也。」不必以「無私心」爲心，「當理」爲事，主心而言，事亦在其中矣。《論語》盡述師說，此是略概括其說。此二字主心言，是就處事上指出他本心處。

「公儀子爲政」

「爲政」者，相國之任。「爲臣」則凡布列庶位者皆是。○如云「齊桓公任管仲爲政」、「子産聽鄭國之政」可見。

「華周、杞梁之妻」

華周、杞梁事見《左傳》，所謂「杞殖」者，即杞梁也，所謂「華還」，即華周也。二人皆齊大夫也。所謂「莒子重賂之，使無死」，謂使無出力而死戰也。吴氏程按：《左傳》、《禮記》皆無華周妻哭之事，不過説華周，❶猶前篇稱禹、稷過門不入。

「有諸内必形」止「無其功者」

二句一類：事者，己之所爲。功者，人之所歸，謂功名也。

「孔子爲魯司寇」

「膰肉」，膰，《孟子》作「燔」，注作肉至炙焫者，《詩》「膰炙芬芬」。○「不脱冕而行」，言急也。蓋冕非行旅服也。《史記》作「孔子遂行」，得其意。其曰「遲遲吾行」者，受女樂之時，姑且遲者，欲托微罪而行也。至是則可以急行矣。方子路請行，夫子曰「魯今且郊」云云。孔子蓋逆策其不致膰肉矣。或曰：設致膰，尚可留乎？曰：「當時君臣俱溺志于女樂，其失政失禮處自多，百孔千瘡，如何患無詞可以行？決不久淹也。」

「乃孔子則欲」止「苟去」

二句不可指作一意，看大注「又」字。「微罪」屬孔子，或以屬君相者，非也。或曰：「如此，則大注何以云『不欲顯其君相之失』？」曰：「正合也。蓋孔子不以微罪自居，則其失在君相矣。汪氏注，愚

❶「説」下，四庫本有「帶」字。

以爲未安，更詳之。」

「乃孔子則欲以微罪行」，謂孔子以膰肉不至而行，其用意，欲人咎其以細故。去國，在孔子有微罪也，非謂以君相之微罪而行也。此所以爲「不顯君相之失」，以爲「用意忠厚」也。然雖細故，亦其故也，故又曰：「不欲爲無故而苟去。」此一説也。○「欲以微罪行」，使人咎其可以無去而必去也。「不欲爲苟去」，在己亦有辭於去，非全無可去之故也。

據本文「乃孔子則欲以微罪行」，則分明是不指謂其君之微罪也。但自以微罪行，此便不欲以顯其君相之失矣。蓋過則歸己，善則歸君之意。後人如汪氏，乃忘味於本文，只因大注「不欲顯其君相之失」字面，而隨爲之傍緣解説，宜不得其真味也。○或曰：「既托膰肉之故而去，便是有故而不爲苟去，何朱注以爲二意？」曰：「上句『微罪』字重，其失在己也。下句『不苟去』字重，其失在人也。」○一説「不欲顯其君相之失」，「顯」字正對「微」字，言只是謂君相微罪也。○舊説「微罪」指君相。或曰：於君相，不宜加以「罪」字。曰：「何害？孟子曰：『爲政不難，不得罪於巨室。』在上人之失，亦可言『罪』也。近説以『罪』字屬下人，故大注言『君相之失』，不言罪也。」○按《語類》曰：「孔子於受女樂之後而遂行，言之則顯君相之失，不言則己爲苟去，故因膰肉不至而行，則吾之去國，以其不致膰爲得罪於君耳。」汪氏蓋未考也。○曰「因膰肉不至而行，則吾之去國，以其不致膰爲得罪於君耳」，似謂孔子因得微罪於君，故不致膰而不得不去也。以此而

去，非以君相受女樂而去，是爲「不顯君相之失」也。○「見幾明決」，自桓子受女樂時已決於去矣。「用意忠厚」，則且遲之，托以膰肉不至而去也。《論語》曰：「齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝。孔子行。」則紀其實也。可見其「見幾明決」矣。孔子之去魯，不欲顯其君相之失，非孟子不能知；泰伯之逃荆蠻，不欲顯其父之失，非孔子不能知。噫！人之德量相去遠哉！微二夫子，至今不知泰伯之爲至德，而孔子之厚於其君也。

○「君子之所爲」至「不識也」，當依上文「君子亦仁而已矣」例。其大注云「蓋聖人於父母之國」至「用意忠厚如此，固非衆人所能識也」此數句，都附在大文「不欲爲苟去」二句，而起下文二句意。

新安陳曰：「髡本辯口滑稽之徒。」《楚詞》曰：「突梯滑稽。」注：「滑，亂也。稽，同也。言辯捷之人，亂異同也。」《漢書》曰「滑稽」，即東方朔轉利之稱。又楊雄《酒箴》，員轉貌，本酒器也。「轉注吐酒，終日不已」，若今楊燧樽也。

「孟子曰：『五伯者，三王之罪人也。』」

自「天子適諸侯曰巡狩」至「助不給」是一節。省耕、省斂，天子、諸侯之所同也。自「入其疆」至「有讓」是一節，言天子巡狩之事。自「一不朝」至「六師移之」，言諸侯述職之事。以上文觀之，則賞罰征討之柄皆自天子出，固無有「摟諸侯以伐諸侯」之事者也，故繼之曰「是故天子伐而不討」云云，而繳云：「故曰五伯者，三王之罪人也。」「是故」二字，分明承上。○《集注》曰「自『入其疆』至『則有責』」，改「讓」爲「責」者，讓者，宗廟諱也。英

宗，濮安懿王允讓之子，後欲追稱爲皇考，不果改，稱皇親。○「自天子適諸侯曰巡狩」至「六師移之」，皆舉先王之法，而承之以「是故天子討而不伐」至「伐諸侯者也」，以見當時諸侯之違王法，不止「摟諸侯以伐諸侯」一事。但即此一節明其無王，而上文所舉先王之法，皆在所違中矣。詞簡而意該，不可不知也。○「自天子適諸侯」至「六師移之」，皆舉三王之法，就見得五伯之違王法也，便見得五伯爲三王罪人，不必依陳氏謂使居三王之世，方爲罪人。

「土地辟」，謂增墾也。「田野治」，指熟地言，下文「土地荒蕪」則兼「田野不治」在其中。○「土地闢」，無閑曠之地也。「田野治」，無荒蕪之田也。「養老」者，無凍餒之老也。「尊賢」者，知重有德也。「俊傑在位」者，收用人才而不取掊尅之徒也。此一句專指布列庶位以脩百職者，不與尊賢相混。○獨言「土地荒蕪」則「田野不治」兼之矣。「遺老」者，棄老者而使失其養也。「失賢」者，不見用，所謂「考槃在澗」，「白駒空谷」，或居東海之濱，或居北海之濱也。「掊尅在位」者，畜聚斂之臣也。

「遺老失賢，掊尅在位，則有讓。」王者亦訪察，不然，初入其疆，亦難辨其掊尅與俊傑也。○「慶以地」，或曰：三王之世，九州之內自先王建邦分土時，便已星羅棊布，本無閑地，則當如何？曰：「割『土地荒蕪，遺老失賢』者之地以賞之。」曰：「三王之世，命討素行，威令素舉，其四隣皆無有土地荒蕪者，則又當何如？」曰：「孟子不云乎？此其大略也。」

○「則有讓」，不言所讓者何事，豈以上文有「慶以地」在，❶而意自可推耶？○或曰：善善長，惡惡短，不削地亦未可知。○「貶其爵」，公貶爲侯，侯降爲伯也。○「削其地」，又是一節。不拘公、侯，皆封百里，伯七十里，始封時制也。○「六師移之」，注既曰「誅其人而變置之」，則非滅其國矣。○大抵「貶其爵」及「削其地」者，易世則復之，何所據哉？以「誅其人而變置之」見得。後章曰「變置社稷」，「變置」二字，終與「滅」字不同。

「是故天子討而不伐，諸侯伐而不討」，討者，端拱穆清之上，但出令以討罪人也。伐者，奉一人之命，舉三軍之師，往取罪人，以復于上也。若「摟諸侯以伐諸侯」，則何所出令？何所承命？但以形勢驅率隣國而爲之辭，以就其私而已。○「是故天子討而不伐」，通承「自天子適諸侯」以下，蓋諸侯朝天子及省耕、省斂等，皆出自天王之制也。○方伯連帥，蓋只是一人，平時爲方伯，征討則稱連帥也。蓋古者兵民爲一，凡公、卿、大夫、士，當征伐時，則皆稱軍師卒旅之長。尚未詳。諸侯有故，則方伯連帥以諸侯之師討之。王室有故，則方伯連帥以諸侯之師救之。《詩・王風・揚之水》傳曰：「先王之制，天子鄉遂之民，供貢賦，衛王室而已。」五伯之伐諸侯而必摟諸侯以伐之者，此正假仁處也。以其不奉天子之命，亦須合諸侯之議，併諸侯之力，而以爲出於公也。天子則命方伯連帥伐其罪，五伯則摟諸侯以攻伐，實違其法而猶竊其法，雖

❶「有慶以地」，原作「以慶有地」，今據四庫本及文義改。

竊其法而壞其法也。○「摟，牽也。」牽，連也。「摟」字最有意。且五伯何不自伐國，而必摟諸侯以伐之邪？ 此五伯之所以爲假仁也，此五伯之所以爲無王也。○奉天子之命以伐諸侯則可，「摟諸侯以伐諸侯」則不可。○自「入其疆」至「有讓」，南軒云：「天子入諸侯之國，首察其土田，次詢其賢才。蓋爲國莫先於農桑，莫要於人材也。」看來亦不必如此。今人多用以爲題目主張，不必可也，何也？以有養老一事在。養老自是五十衣帛，七十食肉，所謂「文王之民，無凍餒之老者」，難以爲賢才也。

大注：自「入其疆」至「則有責」，言巡狩之事；自「一不朝」至「六師移之」，言述職之事。此乃朱子解注分析意思，非謂孟子因上文説巡狩、述職二項，此又分言其事以實之也。蓋其「自天子適諸侯」至此，總言，舉先王之法以律當時諸侯耳。○「春省」至「不給」，下文「是故天子討而不伐」處，雖不及照應此二句，然只此二句，亦見得當時諸侯爲三王罪人處。蓋當時此法盡廢矣，那一件不是得罪三王處。○三王合周文武而言，蓋因周公「思兼三王」處來。周家王業雖文王所興，然當時巡狩、述職許多事，豈文、武所得與邪？ 或曰：「得志行乎中國」，孟子説文王處多矣，又何容喙！

「五霸桓公爲盛」條

「五伯桓公爲盛」，依此則丁氏所謂「夏昆吾、商大彭、周豕韋」者，雖不録可也。○或曰：亦未見得。本文未嘗曰「周五伯桓公爲盛」，亦未嘗曰「五伯周桓公爲盛」。○束牲，陳牲不殺也。既殺，則有

血在，不容不歃也。蓋此個牲，特地是取血用，故朱子知其爲不殺也。印本作「讀書，加封牲上」，蓋讀其書而加於不殺之牲體之上也。然與「束牲載書」之旨不合。一本作「匱」字，亦未可曉。

大抵「讀」字差，《春秋大全》亦作「讀」字，蓋皆差也。一本作「櫝」字，爲是矣。作「匱」字亦誤。○「葵丘之會諸侯」爲一句，非諸侯「束牲載書而不歃血」也，謂桓公也。雖諸侯同盟，主之者桓公，則「束牲載書」，非桓公意而何？「束牲」者，束縛之於壇上，既不殺，則不容不束縛。○「誅不孝」，蓋爲當時諸侯有溺愛而不知其子之惡者，故云。

「無易樹子，無以妾爲妻」，亦爲當時有此事。下皆倣此。○「無易樹子」，世子之樹也，上則已爲天子之所命，下則已爲國人之所戴，故不易也。然萬一有罪，亦不容不易，故先之以「誅不孝」。二義自可相徵也。○「無以妾爲妻」，妻所取以配身敵體而上承宗廟者也，妾庶安可以尸之？如此，不惟輕其身，且輕先君矣。

「尊賢育才，以彰有德」，賢者，皆有德者也。才者，於道固亦各有所得也。陳氏之説非。○賢者尊之，是致其隆也。才者則育之，以爲用耳。此皆有輕重。然何不連衆人百姓皆育而獨育其才者？豈不均是「彰有德」？○「俊傑在位」便是育，亦不必説如今學校育才。按「貴德尊士，賢者在位，能者在職」，「德」字亦該賢與能。

「士無世官」，恐非才也。「官事無攝」，恐廢事也。

「取士必得」，取之則以爲官矣，世禄者亦

在所取。

「無專殺大夫」，必自天子出也，與下文「無有封而不告」同意。若士以下，自己出矣。蓋天命、天討，天惟以付之天子，而非他所預也，故天無二日，民無二王。

「壅泉激水」是兩事：壅者，以自利於己；激者，以嫁患於人。下文「專小利」即所謂「壅泉」也，「病隣國」即所謂「激水」也。○「壅泉」與「激水」不同：泉者，其源也。水者，其流也。○泉水若利於己國，則壅激之以歸於內，是爲「專小利」也。泉水若不利於己國，則壅激之以歸於外，是爲「病隣國」也。然專其利於己，則必有病於人矣。嫁其病於人，則亦爲利於己矣。○所以曲防者，非專其利於己，則貽其害於隣也，故大注發出「專小利病隣國」之兩端盡之矣。

「言歸于好」，言蓋語辭，如《詩經》「言旋」、「薄言」之類。若「永言孝思」之言，則解曰念也。○「言歸于好」，不得違五命之禁也。新安解作「無搆怨也」，恐不切。且接下「今之諸侯，皆犯此五禁」不來。葵丘五命，非桓公所自爲，一明天子之禁也。「一」字不當依輔氏說，蓋泥「志一」、「氣一」之「一」字，非也。一者，定也。

「長君之惡，其罪小」

「長君之惡」者，未必皆「逢君之惡」。「逢君之惡」者，未有不能長君之惡。「長君之惡，其罪小」猶云「齊桓公正而不譎」，對下句言耳。○「逢君之惡」，所謂「賊其君者也」，安得不爲諸侯之罪人？

「今之大夫，今之諸侯之罪人也」

五伯壞三王之法，故爲三王之罪人。今之諸侯，壞五伯之法，故爲五伯之罪人。

今之大夫，賊其君，故爲其君之罪人。〇《黄氏日抄》曰：「『五伯，三王之罪人』一章，以至『古之所謂民賊』，警切世變，極爲痛快。自戰國風俗一變之後，行於世者，滔滔皆若人，徒飾以三王以上之議論耳。」〇林氏曰：「邵子有言『治《春秋》者，不先五伯之功罪』云云，正孟子此章之義，其亦若此也歟？」蓋以五伯律今之諸侯，則見其功；以三王律五伯，則見其罪，正與邵子之言合。

「魯欲使慎子爲將軍」❶

慎子非《史記》所載慎到也。到趙人，學黄老之術，嘗著書，本傳不言其仕進。慎子，魯臣也，名滑釐。

「殃民者，不容於堯舜之世」

輔氏似以爲殃民之事，堯舜所不容者，非也。「者」字分明作人説，明其爲堯舜罪人，所以斥之也。「然且不可」，新安以爲「就使克敵，禍方深耳」，非也。此正是下文「吾明告子」云云之意。❷

「一戰勝齊，遂有南陽，然且不可」

「然且不可」，是言於理不可也，故下文「引其君以當道」。以百里之魯，益而至於五百里，豈理乎？況又欲伐齊取南陽而可乎？「然且不可」下亦當足一句，云「況未必勝乎」？

「不教民而用之」一條，言其徒殃吾民，而不足以勝敵也。「一戰勝齊」一條，又言縱使勝敵，而於理亦不可也。下文「徒取諸彼」一條，即以申後條意。「天子之地，方千里」以下凡三條，即以申前條意。自

❶「軍」下，嘉靖本、四庫本有「章」字。

❷「然且」至「之意」三十一字，嘉靖本在下條之首。

「天子之地，方千里」至「所益乎」，是「然且不可」之説，主事而言，故下云「當道」。自「徒取諸彼以與此」至「況於殺人以求之乎」，是「殃民」之説，主心而言，故下云志仁。孟子此章之義，大旨如此。此與下章朱子小注不同，恐小注未安，大注自明。

「周公之封於魯也」

「周公之封於魯，爲方百里也。」方，止也，謂止是百里而已。地非不足也，而儉於百里，儉者，王制所限，不可越也。

「徒取諸彼以與此」

「徒取諸彼以與此」，自慎子言也，謂取齊與魯也。〇「然且仁者不爲」，以其非道所當得也，「況於殺人以求之乎」。此正「然且不可」之説。

「君子之事君也，務引其君以當道，志於仁而已」

或謂引君當道即是「志於仁」，蓋未察孟子之意也。如此，朱子何乃謂「事合於理」、「心在於仁」，「心」、「事」二字須分明。且以下章「君不向道，不至於仁」照之，尤信。〇「徒取諸彼以與此，然且仁者不爲」，以其非道也，而乃係於仁，以此一句究之，則仁與道亦不全判然爲二，但上文之意，則實有兩段也。

「今之事君者」

「是富桀也」，桀不當富也。「是輔桀也」，桀不當輔也。「君不向道，不志仁」，只應引之以向道、志仁。而乃富之，爲之强戰，此其所以爲民賊也。〇嚮道，即「當道」也。當道，即「當敵」之「當」，亦向也。朱子上章注曰：「當道，謂事合於理。志仁，謂心在於仁。」是兩平解也。今此小注則曰：「『不志於仁』，所以釋『不向道』

之實。」且曰：「上章方『務引其君以當道，志於仁而已』，亦言志仁之爲當道耳。」此説未必與《集注》合。且上章《集注》既兩平解，而此章又不復解，安知其不即是上章意耶？ 小注之説，亦決無害於理，所以不從者，以上章上文之言具此二意，凡兩見此二語，實以終其義，固不容混也。○且夫一則曰道曰仁，二則又曰道曰仁，豈固繁其辭哉！ 義必有歸也。至當歸一，故不能兩從。

「由今之道，無變今之俗」

言若專以此等爲良臣，而不復改圖，必争奪而至於危亡矣。○「由今之道」一條，主人君言。蓋「君不向道，不志於仁」而惟富國强兵是務，則所謂「後義而先利，不奪不厭」，「以若所爲，求若所欲，後必有災」者，信乎「雖與之天下，不能一朝居也」。○本文「由」字與「變」字主君言，以此二等爲良臣者，今之道，今之俗也。「今之所謂良臣」，欲藉以得天下也。殊不知，若用此人，雖與之以天下，亦不能居。然則爲君者，乃反以爲良臣而厚禮之，不其謬哉！ ○「由今之道，無變今之俗」，猶《皋陶謨》曰「百僚師師，百工惟時」。傳曰：「百僚、百工，皆言百官，言其人之相師則曰百僚，言其人之趨事則曰百工，其實一也。」愚按此曰道曰俗亦然。

「白圭曰：『吾欲二十而取一，何如？』」

白圭，周人也。當魏文侯時，李克務盡地力，而白圭樂觀時變，故人棄我取，人取我與。能薄飲食，忍嗜欲，與用事僮僕同苦樂。趨時若摯鳥猛獸之發，故曰：「吾治生猶孫吴用兵，商鞅行法，智不足以權

變，勇不足以斷決，仁不足以取予，强不足以有守，雖欲學吾術，皆不告之矣。」蓋天下言治生祖白圭，白圭其有所試矣。能試有所長，非苟而已也。○白圭曰：「吾欲二十而取一，何如？」欲以其居積致富之術，施之國家也。孟子曰：「子之道，貉道也。」貉道安可得行於中國？「彼萬室之國，一人陶則可乎？」曰「不可」云云。曰：「請言貉道之所以不可行於中國者。」「夫貉，五穀不生」云云。

「夫貉，五穀不生」一條

「無城郭」，則無營築之費；「無宮室」，則無搆造之費；「無宗廟祭祀之禮」，則無犧牲、粢盛、酒醞之費；「無諸侯幣帛、饔飧」，則無朝會、饋賜、宴勞之費；「無百官有司」，則無食禄之費，「故二十取一而足也」。○幣帛，大抵凡綾羅絹紬之類，及銅錢貨物，皆幣也，故又謂之錢幣。又曰「公卿議錢幣」，「錢幣」蓋通名，帛只是其一端。錢自太公九府圜法便有。○帛，束帛也。

「今居中國，去人倫，無君子」，而遺了城郭、宮室，此古人文章也。

「欲輕堯舜之道」一條，可見孟子議論有歸宿處。○「什一而稅，堯舜之道也」，可見三代皆是因之。○「大貉、小貉」，謂彼爲大貉，此爲小貉也。「大桀、小桀」亦然。

「白圭曰『丹之治水也』」章

白圭所以自負其過禹者，蓋其隄防一築而國遂不被其害，無四乘之勞，無八年之久故耶？ 然其妄甚矣。

「子過矣」

不必謂子之言過矣，只謂「子過矣」，以其失言也。下云「吾子過矣」，亦以其言如

此而責其過也。

「禹之治水，水之道也」

「順」字是朱子添助字，只說水之道亦便見得是「順水之性」。○或以爲性與道不同，順其性即道也。此説似善解剥，但非虛心自然所見。夫順其性者，人也，如何以人之道爲水之道？

「是故禹以四海爲壑」

正是「水之道」處，此禹以天下爲度也。

「今吾子以隣國爲壑」，利己以害人也。

「水逆行謂之洚水」

「水逆行」云云，所惡也。「今吾子以隣國爲壑」，是「壅水以害人，與洪水之灾無異」，其亦不仁矣。而乃誇以爲愈於禹，「吾子過矣」。「吾子過矣」不必説爲禹罪人，只謂其言之過。

「君子不亮，惡乎執」

與「人而無信，不知其可」意大同小異，觀注云「凡事苟且」可見。若彼處，難下「苟且」字。輔氏以爲此以守言，彼以行言者，恐大分析矣。既失其執持，其何以行之哉！其實一也，但語意各有緩急耳。

亮者，貞固也。「貞而不諒」之諒，只是固也。

賈誼曰：「執此之信，堅如金石。」亮有堅固之意，故曰：「惡乎執！」做得亦做，不做得亦罷，言則無物，行則無恒，且行且却，乍作乍輟，事不可立，功不可成。○亮以心言，心所以主乎其事者也，故曰：「君子不亮，惡乎執！」如此，則與「人而無信」章自有少異矣。○孟子嘗謂「大人言不必信」，而此乃教人執諒，何也？蓋彼所謂信者，不貞而固者也。此所謂諒，貞而固者也。

「魯欲使樂正子爲政」章

「樂正子强乎」，即今所謂有力量也。

「好善足乎」

言豈便足以治國耶？

「夫苟好善，云云告之以善」

由是以天下之善而理天下之事，豈不誠綽綽有餘裕哉！ 而況魯國乎？ ○若對下文「國欲治，可得乎」，則此一條只是說國，非申「優於天下」一句意，乃是申那一條意，連「而況魯國乎」。○今當改云：「夫苟好善，云云告之以善。 吾見衆善咸集，衆務畢舉，國其有不治乎！」吴仲珠謂「苟好善，則天下之凡有强勇智慮多聞識者，將皆來告之」，太求奇矣。此三者，當世之所尚，未聞其爲孟子與樂正子之所尚也。 且彼所謂强勇智慮多聞識，自與孟子不同道。

「夫苟不好善」條

「訑訑」，本不好善之人訑訑也。「予既以知之」者，人不樂就之而云然也。○言其人訑訑然吾已知其爲人矣，就之何爲？

「陳子曰『古之君子何如』云云，『所去三』」

陳子曰：「古之君子何如則仕？」孟子曰：「所就而仕者三，所去而不仕者亦有三。」

「迎之致敬以有禮，言將行其言也」

「迎之致敬」，「迎」字，迎接也，非出迎也。此章所重，在「言將行其言也」，故以爲「見行可之仕」。 而先之以「迎之致敬以有禮」者，序事之法，先接見而後及言議也。「言將行其言也」，其言行則其道行矣。○「迎之致敬以有禮」，敬在心而禮其文。 下文曰「禮貌未衰，言弗行也則去之」，可見所重在「言將行其言也」。

首段口講當云：「迎之致敬以有禮」，是故君子之所樂就者。然不特此言焉，又「將行其言也」，此尤君子之所樂就者，故就之。蓋二節雖均之爲君子所樂就，但所重則在於「將行其言」。若禮貌雖未衰，言弗行也，則去之矣。○「言將行其言也」，將云者，以其未仕也，故言就。○凡言去者，有就而後有去也，故上云「將行其言」，下不云將，只云「言弗行也」。○「言將行其言也」，一說人君許以行其道也。

「其次，雖未行其言也」條

公仰視蜚鴈而去，言孔子既以禮貌衰而去，則其初之所以仕衛者決以迎之，「致敬有禮」也，故曰：「所謂際可之仕，若孔子於衛靈公是也。」

「其下，朝不食，夕不食」

「朝不食，夕不食，飢餓不能出門户」，是何故有此困窮？蓋爲其君不我以耳。所謂孔子之厄於陳、蔡之間，無上下之交，正爲此也。以此觀之，可見雲峯所謂「欲去而不能去」者爲得其實矣，故下文曰：「君聞之，曰：『吾大者不能行其道，又不能從其言。』」「行其道」與「從其言」不同：「行其道」，如彼之道，明德也，吾行其明德之道；如彼之道，新民也，吾行其新民之道。彼以堯舜之道望我，吾行堯舜之道也；彼以湯武之事望我，吾行湯武之事也。此是「行其道」。若「從其言」，只是爲他因事納誨，如有所諫諍之類，與上文「言將行其言也」「言」字不同，彼即是「行其道」也，觀本文「大者」及「又」字最分明。❶ ○此末一段只言就，若

❶ 「又」，原作「大」，今據嘉靖本改。

不如是，則不就而去在其中矣。然亦只是暫時之就，終須去耳。○所謂「公養之仕」，斷是位卑禄薄抱關擊柝者，何則？其君「大者不能行其道」，其次「不能從其言」，至使飢餓於其土地，欲去而不得去，則非爲貧而仕而何哉！此所當辨。○大注「然未至飢餓不能出門户，則猶不受也」，是一意。其曰「免死而已，則其所受亦有節矣」，又是一意，言不至於甚窮亦不受，然雖受亦不多受也。

其始也，「禮貌未衰，言弗行也，則去之」，此正也。其次，「迎之致敬以有禮，則就之」，不得已也。其下，「周之，亦可受也」，又不得已也。○朱子小注一説謂三段話「孟子蓋通上下言之。若君子之自處，則在所擇矣」。

又曰：「其上，以言之行不行爲去就，此仕之正也。其次，以禮貌衰未衰爲去就。又其次，至於不得已而受其賜，則豈君子之本心哉！蓋其時舉天下莫能行吾言矣，[1]則苟有能接我以禮貌而周我之困窮者，豈不善於彼哉！是以君子以爲猶可就也。」

「舜發於畎畝之中」章

按前篇謂「微子、微仲、王子比干、箕子、膠鬲皆賢人也，相與輔相之」，則膠鬲爲紂之臣矣。今注曰「膠鬲遭亂，鬻販魚鹽，文王舉之」，則又似一人從側微而起者。豈紂無道棄賢，或賢者自去之，膠鬲於是乎復隱處販鬻而文王舉用之耶？或曰：「彼既爲紂所任，雖去，何能俛首鬻販間邪？蓋二人也。」曰：「范蠡曾爲

[1]「其」，原作「舉」，今據嘉靖本改。

越臣矣，終去之五湖而爲大賈，稱鴟夷子皮。又按《國語》曰『膠鬲與妲己比而亡商』，則本是一人，先事紂後事周，亦如伊尹之就桀就湯也。《國語》注曰『膠鬲，殷賢臣，自殷適周，佐武王以亡殷』，則實一人也。《國語》之言未必可信，而其爲一人則可知。」

「故天將降大任於是人也」一條

此條總是言：雖上智之人，於天下之事一一經涉過，方得。若身處順境，則無由經涉天下許多事務曲折，而所就亦小矣，故引程子曰「若要熟，也須從這裏過」。今讀者多欠體貼。「若要熟」，「熟」字謂義理自家相便習也。潛室陳氏注可取。

○「餓其體膚」，不言餓其腑臟而云體膚者，人受餓則體膚消削，其歸固在體膚也。○「空乏其身」，總括上「苦」、「勞」、「餓」三句，再説無去處了。且「身」字實包得「心志」、「筋骨」、「體膚」。若以「窮瘁不遂」解，又犯了下句，「行拂亂其所爲」，故定從包上三句爲是。

「動心忍性」，成其德也；「增益其所不能」，成其材也。或謂只「動心忍性」便是「增益不能」，則欠了才一脚，未週也。○不必如新安陳以苦心志爲所以「動心」，「勞」、「餓」、「空乏」爲所以「忍性」，「勞」、「餓」、「空乏」，獨不能生善念乎？ 苦心志，獨不能忍嗜欲、薄滋味乎？

「然所謂性，亦指氣稟食色而言耳」，與下篇「口之於味也，四肢之於安逸也，性也」同。然雖指氣稟食色言，終不與告子同。告子指氣稟食色即是性，孟子此言，即指其氣稟食色之性也。氣稟之性，猶性在氣稟中，有昏明厚薄之不同。以食色言，

有輕者，有重者，此便係於氣稟也。

「孟子深闢『食色性也』之說，而『動心忍性』之性，仍是食色之類。深斥百里奚自鬻之說，而又謂『百里奚舉於市』，其辨云何？」曰：「性雖指氣稟食色，然『形色，天性也』，氣稟食色中固自有性在。百里奚爲人養牛，莊周與范氏皆明言之，此不足辨，❶但無干穆公之事耳。」○氣稟、食色是兩件，如子路之勇，子張之辟，是氣稟之性。宣王之好貨好色之類，是食色之性。

「若要熟，也須從這裏過」者，蓋此數人者，雖皆上智之資，然其得於世故之閱歷、世味之備嘗者至多，若以其天資之美，則猶未足以勝大任也。

「人恒過，然後能改」

「困心衡慮而後作」者，其改過得之己。「徵色發聲而後喻」者，其改過得之人。雖均之爲中人，然又略有高下。一說一則以不能謹於平日言，一則以不能灼於幾微言，不必論高下。但小注頗乖，似當從前說。○「人恒過」，即下文注所謂「不能謹於平日」、「不能燭於幾微」也。

「入則無法家拂士」

「法家」之「法」字，與「法語之言」「法」字同。如漢之汲黯，吴之張昭，唐之魏徵、宋璟其庶幾乎！「世臣」二字，就「法家」二字出。楊震四世五公皆正人也，其「法家」乎！乃人君所嚴憚者。「拂士」只是輔弼左右之士，比法家略次。法家是世臣，拂士是方仕者，有親疎尊卑之辨。

「敵國外患」，也須做兩般看：如魯有武

❶「辨」，嘉靖本作「辯」。

仲之據防，楚有伍子胥之在吳，非「敵國」乃「外患」也。

「然後知生於憂患而死於安樂也」

「生」、「死」二字活看。如國亡身危而名辱，雖不死，亦死道也。若舜發於畎畝，傳説舉於版築，則自憂患而得生道矣。大注以「全」字貼「生」字，「亡」字貼「死」字，尤有意。

不可如新安陳氏所分貼。蓋「生於憂患，死於安樂」之意逐節都有，當味「入則無法家拂士」一節。大注云「此言國亦然也」，則以專爲「死於安樂」者，非矣。

「孟子曰『教亦多術矣』」章

「予不屑之教誨」者，不教之教也。

重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之十四終

重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之十五

同安林希元訂正
太倉毛在重訂
固始吳同春校刻

盡心章句上

「盡其心者」章

心體之所以如此其大者，蓋天體物而不遺，其精神之全付於人而爲心，故心之神明，上窮蒼穹，下入黄泉，中貫萬物，其於天下之理無所不具，於天下之事，無所不應，乃與天同其大也。是則非惟性出於天，心亦出於天也。

所謂「盡心」者，蓋此心本來無一理之不具，無一物之不該，須是盡識得許多道理，無些子窒礙，方是盡心。如今人有箇心，只是不曾使得他盡，只恁他苟簡鹵莽了。○心體之所以爲大者，本以其悉有衆理而足以應萬事也。若不能盡窮得許多道理，則心體爲有蔽而無以充其所以爲大者矣。○萬理雖具於吾心，然必一一窮之，此理方實得諸己，而心體之全者，方無不盡。○盡處無工夫，舉全體。「『盡』字大，知是零星。」朱子云。「『盡』字輕，『知』字重」。亦朱子云。○「知性」、「知天」是一時事，「盡心」却稍後。○「盡心」、「盡性」之盡，不是做工夫之謂。蓋言上面工夫已到，至此方盡得耳。《中庸》言盡性，《孟子》言盡心是也。又曰：「盡心者，知之至也；盡性者，行之極也。」

都是工夫到頭處。」

雲峰謂「知性有工夫，盡心無工夫。盡是大段見功，知是積累用工」。愚謂「積累用工」之言，作推本説則可，若本文「知性」字，亦是舉成工者説，故《集注》云：「知性則物格之事也。」又曰：「必其能窮夫理而無不知者也。」

「盡其心者，知其性也」，必知其性，然後能盡其心也。「知其性則知天矣」，語意猶云「不知其性則已，既知其性，則知天矣」。此如云「知變化之道者，其知神之所爲乎」，非知性之外，又知天也。或以性爲理之所當然，天爲理之所以然者，殆未察也。此處不必依《論語》「四十而不惑，五十而知天命」説。蓋未至知天，亦未足爲知性，未有知性而違天者，纔説着理便究到所以然處。○此「天」字重在理上，天者，性之本體也，故曰：「道之大原出於天。」○知性知天，或曰：「知性是知其所當然，又知其所以然，乃物格知致之事。至於天，則理之所從出者也。非惟所當然者從此出，所以然者亦從此出也。如《論語》『五十而知天命』，則以所以然者屬諸天，而對那所當然者爲兩項，《大學》所謂『所當然之則』，與其『所以然之故』皆是也。惟此處知性之外別出『天』字，似不盡同。」愚謂不然。論文字，則知性之外別出「天」字，論道理，則知性之外再無知天工夫，故曰：「既知其理，則其所從出，亦不外是矣。」分明謂「不外是」，如何又於知性別求知天耶？前説縷縷，似是而非，亦足惑人。其《論語》、《大學》之説，實通萬世而無弊，貫諸經而無不同。○讀此一條，可以見天命之謂性，而

性非心外物矣。

注:「心者,人之神明。」〇心是活物,大凡説心處,都是指活者。此「心」字指其活者言,所謂「虚靈知覺」者也,故曰「人之神明」。若夫胸中方寸地,特其神明之會耳,非神明也。神明方能「具衆理應萬事」,非謂塊然方寸地,能「具衆理應萬事」者也。其曰「心者性之郛廓」,亦謂性不出乎此,有似乎性郛廓耳,亦非謂方寸地當郛廓也,❶故張子曰:「合性與知覺,有心之名。」看來神明本是人一身之神明,而一身之神明悉萃此箇中,故手有手的神明,足有足的神明,耳目有耳目的神明,以至一毛一髮,莫不各有神明云云。只是那精明處,是神明畢萃於此箇中,故手持足行,而所以持所以行者,神明在胸中有以運用之也。目視耳聽,而所以視所以聽者,神明在胸中有以運用之也。愚私見如此,朱子於張子注下云:「聰明聽視、作爲運用都是知覺。」〇譬如户部十三司萃作一處,而有以主管天下十三布政司之錢糧出納也,故曰:「心者,人之神明。」人以其身言也,而《論語》注亦曰「薑通神明」,此神明豈不通一身而言?〇朱子解「心」字,則曰:「心者,人之神明,所以具衆理而應萬事者也。」解「知」字,則曰:「知者,則心之神明,所以妙衆理而宰萬事者也。」由是而知心之所以爲心者,只是這一箇虚靈知覺而已。而心爲活物,尤信「具衆理」與下文「性則心之所具之理」相應。〇「具衆理應萬

❶「心者性之郛廓」至「郛廓也」三十字,原作「心者性之郛廓也」,今據嘉靖本改。

事」意重在内外上，不重在動静上。但理之具，則静時已具了，謂之應，則爲動矣。然須看「所以」二字，方見重内外意。天又理之所從出者也。〇天與《中庸》「天命之謂性」「天」字同，人之仁、義、禮、智，由天之元、亨、利、貞而出。〇理曰「衆理」，事曰「萬事」，蓋事尤多也，理則仁、義、禮、智四者，亦足以該括其餘矣。〇或曰：一心具萬理，理則物物皆有，恐「性」字不止是吾一己之性。殊不知「萬物皆備於我」，此「性」字實該得了，故曰：「盡其心，[1]知其性。」「其」字好看，至天則只曰「知天」矣。〇「心」、「性」二字最好玩味，觀草木可以見心，觀鳶魚可以見性。草木非無性，鳶魚非無心，而云然者，蓋心是活物，有生生之意，性猶云理，如此立言，欲人易體認耳。

「存其心，養其性」一條

「存謂操而不舍」，只是心不放，使常爲吾身之主，兼動静言。「養其性」就應事接物言。性者，仁、義、禮、智、信也。「養其性」，只是於應接間當仁而仁，當義而義，當禮而禮，當智而智，當信而信，事事順理而不逆以害之，便是養性。然盡心知性則知性在先，存心養性則養性在後，故孟子於上文則曰「盡其心者，知其性也」，於此則先曰「存其心」而後曰「養其性」，而朱子所謂「存得父子之心，方養得仁之性」者爲此，非以解本文，謂孟子亦如此云也。且小注一「盡」字又與《語類》所載舊説合，而今説皆難從。〇據《中庸》「中也者，天下之大本也」，此性也，而静當有

[1]「盡其心」，原作「養其性」，今據嘉靖本改。

以存養之，則養性亦須兼動静。一説：如此則存心自該得了。❶只從前説爲當。但應事接物各得其理，則於性爲順而不害矣。蓋此處存心養性對説，便當有着落。《中庸》單舉存養以對動時説，故自不同。

存心兼動静，故養性亦兼動静。但養性於動上工夫居多，故曰「事事順理」。若喜怒哀樂之未發時，固亦須有養也，故曰：「息有養，瞬有存。」若論静時，存心則實該得養性，爲全未有事也。或問程子，曰：「雞鳴而起，若未接物，如何？」曰：「只主於敬，便是爲善。」可見静時存心可該養性矣。但孟子此處，則當兼動静説也。

「存其心，養其性」「存」、「養」二字，本該動静，朱子解《中庸》所謂「存養、省察之要」者，借此「存」、「養」二字用也。但以對省察而言，則存養偏爲静時工夫，而「存」、「養」二字，未爲誤用也。蓋朱子當時偏求諸經，無他字可用於静時工夫者，故借用此。若孟子「存」、「養」二字本意，省察已該其中，朱子故所悉也。今人不説，喜説箇存得父子之心，便養得仁之性；存得君臣之心，便養得義之性者，蓋自其習舉業時，誦箇「存養」、「省察」字，便以「存養」二字爲主静言，却以後來注脚中「存養」字來契勘《孟子》本文「存」、「養」字，此其所以誤也。○若此章果全主静時存養，則後注所謂「履其事」者，不猶有缺乎？ 不知此章，孟子是論聖學之全，徹頭徹尾者，豈容有偏而不舉之

❶「存」，原作「仁」，今據嘉靖本及文義改。

處哉！

「所以事天也」，蓋心也，性也，皆天之所與我者。天之與我以心者，所以爲吾一身之主，使有以酬酢萬變，而不可須臾離者也。吾而放之，則違天矣，故存心所以事天。天之與我以性者，正使吾之一動一静，事事物物皆體是以行，不至於冥行而妄作者也。吾而戕之，則違天矣，故養性所以事天。○《語類》亦曰：「天教你父子有親，你便用父子親。天教你君臣有義，你便用君臣義。不能，便違天矣。」

「殀壽不貳」節

「脩身以俟之」，「之」字承上句「殀壽」字言。此二句要相連説得緊方是，不可以知行二意分界。且上文「存心」即存其所盡之心，「養性」即養其所知之性，皆非界然二項也。「不貳者，知天之至」，此「知天」便該盡心、知性，猶下句「事天」該存心養性。○「殀壽不貳，脩身以俟之」，一氣相連説，細分之，則一爲「知天之至」，一爲「事天以終身」耳。蓋「所以立命」處，全在「脩身以俟之」，然非「殀壽不貳」，則亦不能「脩身以俟之」也，故曰：「知有不盡，固不知其所以爲仁也。」○「殀壽不貳」，所以爲「知天之至」者，蓋非於性分上見得十分透徹，則於殀壽之際，安能不爲之動？夫惟知其在我者所當知，❶而於其不在我者則付之有命，而畧不以介懷，此所以爲「知天之至」。○世人多有明理而惑於命者，今也盡心知性而知天，以至於殀壽亦不貳，非「知天之至」而何？○知天而不以殀壽二其心

❶「者」，嘉靖本、四庫本作「之」。

者，即「艮其背，不獲其身」之意。○「脩身以俟之」，「脩身」只謂存心養性，脩身以俟死，則所謂「仁以爲己任，死而後已」者也，故曰「事天以終身也」。○「殀壽不貳」，聖賢真是見得到。縱饒貳之又貳，竟何能爲哉！　惟養氣以俟之耳。

理無不在，夭壽亦理之所在也，窮理而至於夭壽不貳，則理盡窮矣，故曰「知天之至」也。「脩身以俟之」，即是存心養性，「仁以爲己任，死而後已」者也。此是甚等田地！　○立者，不墜之意，謂有以植立乎正命也。「立命」者，立正命也。朱子小注亦云「立命」謂「全其天之所賦，不以人爲害之」，若桎梏而死，便是「人爲害之」也。

總是一箇吉凶禍福，但非由己致者，都是正命。其由己有以致之者，則非正命也，故曰「立命」之「命」與「莫非命也」之「命」字同。而新安以爲兼理氣者，此也。正命兼理氣，非正命，氣也。不是正經，理便全無。當生而生當死而死處便是理，非指吉凶禍福爲理也。還是氣，理則在其中。○參下章觀之，則「立命」之「命」皆以氣言。且與朱子小注「莫非命也」合。朱子又嘗曰：「『立命』一句，更用通下章看。」此舊說也。

又說「所以立命也」「命」字，應上文二「天」字。蓋天乃理之所從以出者，即元、亨、利、貞是也，「事天」即是事乎此也。所從出於天而在我者，即命也。蓋一則曰「知天」，一則曰「事天」，此則言「天之所賦」，三段所歸，一也。然則此「命」字，以理言矣。下章意與此同，獨「命」字義與此異。

「夭壽不貳，脩身以俟之」，此是知行之至也。蓋窮理而至於夭壽不貳，則理之窮者，無所不至也。力行而至於脩身以俟死，則行之力者，亦無所不至矣。如此，則人道已盡，而天之所付畀於我者，無不全而歸之矣，人之能事畢矣，故曰「所以立命也」。此節非謂窮理只是窮夭壽之理，力行只是俟死而已矣。死生夭壽，最是大事，而人之所難豁然者，今既於此判斷得過，則何理之不窮！何行之不脩！此孟子立言之意也。其意中所含，全在「造其理」、「履其事」而各至其極也。然則以「立命」爲與下章「莫非命」字相同是主氣言者，亦泥於「夭壽」之義而失其精意所在耳。新安看理不破，却又謂下章「命」字以氣言，此章「命」字兼理與氣言，亦可謂無主張而爲騎墻之術矣。此定説也。

○「所以立命也」，爲全其歸也。蓋此節命是得之有生之初者，今則保護得完全，無或玷缺，而命爲有立矣，故朱子小注兩曰「正命」，以其即元、亨、利、貞之理也。

○此章三段，即《中庸》之知、仁、勇也。勇者，强於知、仁而遂其成功也，又即聖人之「窮理盡性以至於命」也。

大注：「程子曰：『心也，性也，天也，一理也。』」○「自理而言謂之天」，天者，理之本體也，故下句云「自稟受言」。「自存諸人言」，存諸人是以稟受以後時言也。

○「由太虛，有天之名。由氣化，有道之名」。此正子貢所謂「天道」者也。「天」以渾淪統體而言也，「道」則天之道，「氣化」即所謂「天以陰陽五行化生萬物」者。陰陽五行，本只是氣，而理即在焉，故曰天道也。「由氣化有道之名」，是虛的物

在實上見。

九峯蔡氏曰：「橫渠四語，只是理氣二字，而細分：『由太虛，有天之名』，即『無極而太極』之謂，以理言也。『由氣化，有道之名』，即『一陰一陽之謂道』之謂，以氣言也。『合虛與氣，有性之名』，即『繼之者善，成之者性』之謂，以人物稟受而言也。『合性與知覺，有心之名』，即『人心』、『道心』之謂，以心之體而言也。此説最明，故詳抄之。」

太虛即太極之謂，虛者，不襍於氣之名。形而下者謂之氣，則皆是實物。惟理則虛，周子所以有無極之説。謂太極者，以其統乎二氣、五行、萬象而莫與對焉者也，即是太虛，以其不雜乎氣者也。○太虛者，無極之真也。氣化者，二五之精也。○「由太虛，有天之名」，「上天之載，無聲無臭」是也。

太虛，朱子謂「本只是一箇太虛，漸漸細分，説得密耳」，何謂也？按朱子又引張子云：「『由太虛，有天之名』，只是據一理而言。『由氣化，有道之名』，氣化有生長消息底，即有物矣，故有道之名。既已成物，則物各有理，故曰『合虛與氣，有性之名』。理必有所盛貯，故又曰：『合性與知覺，有心之名。』知覺是那氣之虛明底，聰明視聽作爲運用皆是。有知覺，方運用得這道理，所以橫渠説『「人能弘道」，是心能盡性。「非道弘人」，是性不知檢其心』。」○太虛，一説以其無聲無臭而謂之太虛，一説其未有物而謂之太虛。看來後説不是。夫未有物之前，固是此太虛，既有物之後，亦是此太虛。且以解「天」字所由名，安得指未有物者而名

之？○此太虛以理言，他處亦有以形器言者，如張南軒云：「使太真能佐管室，克復神州，❶一正天下，勳烈如此，亦浮雲之過太虛耳。」是以太虛當太空。○「上天之載，無聲無臭」，故曰「由太虛，有天之名」，是太虛以理言，不以形氣言也。此說乃合張、朱之意。

「由氣化，有道之名」者，「一陰一陽之謂道」，道之體用不外乎陰陽也。愚頗疑張子分天與道而言，未爲精確。

「合虛與氣，有性之名」者，「成之者性」，是理載於形氣中也。專是理，不謂之性，專是形氣，亦不謂之性也。

「合性與知覺，有心之名」者，知覺，吾之靈爽，然其所知覺者，乃理也，此人之神明也，故曰：「合性與知覺，有心之名。」

○「合性與知覺，有心之名」，此「心」字是純好字，即本文之存心、盡心也者。小注以爲兼道心者，未得其旨。

雲峯又謂「『流蕩不法』四字，讀者多以爲指異端之學。愚見『流蕩』與『存養』相反，『不法』與『修』字相反」。清竊謂：若非「智而不仁」，則止是放逸爲非耳。今既有知天之智，而乃不能「履其事」，則其流於異端之歸，亦無疑者。

「孟子曰：『莫非命也，順受其正。』」

「莫非命也」，非是該「正命」與「非正命」意，乃是指吉、凶、禍、福等言。孟子所言，固不肯該「非正命」者以爲命也。

○《集注》云「皆天所命」，「皆」字正貼「莫非」字，謂或吉、或凶、或禍、或福，皆命也。○「吉、凶、禍、福何別？」曰：「小則

❶「州」，原作「明」，今據嘉靖本及《南軒集》改。

爲吉凶，大則爲禍福。」○但吉、凶、禍、福之出於天者，皆正命也。其曰「非正命」者，自人爲所致言之。其曰「順受其正」者，對「桎梏而死」者言之。朱子小注所謂『莫非命也』一句，是活絡言」者，非是，乃未定之説也。○大注「人物之生」，「物」字人多作帶「人」字説，看來自天命言之，不但人有命，物亦有命，故天命之性、率性之道，朱子亦兼物言。但下文云云，則都就人言也。

「是故知命者，不立巖墻之下」❶

「立乎巖墻之下」，非脩身以俟死者也。此一句與「順受其正」一句，互相發也。○「知命者」，謂曉得正命者，必不肯行險也。此句緊要帶着「順受其正」説。下句方分正不正兩股以盡此意。○巖墻，高危之墻也。○凡行險以僥倖者，皆立巖墻之下也。其以巖墻而言，特舉人所易曉者耳，不可專泥此也，須會其意。

「盡其道而死者，正命也」

「死」字重，與下句同。若重「盡其道」，則當云「順受其正」矣。此於理無妨，但於文勢句法亦當有別。

問：「『盡其道而死者，正命也。』若中人上下，道未盡而亦未至於悖者，亦得爲正命否？」曰：「所謂『盡其道』者，舉其的耳，豈必皆至如聖人之盡道，然後爲正命哉？但考終命而不以桎梏死，皆其類。」

「桎梏死者，非正命也」

桎，足械也。梏，手械也。○味大注「皆人所取，非天所爲也」，見得「桎梏死者，非正命」，命則皆正命，非天付於人者，又

❶ 「立」下，嘉靖本有「乎」字。

有箇不正之命也。○「桎梏死者，非正命也」，言非天所命也。「莫之致而至者，命也。」在宣公四年，初司馬子良生子越椒，子文曰：「必殺之。是子也，熊虎之狀，而豺狼之聲也。弗殺，必滅若敖氏矣。」又昭公二十八年，初叔向娶於申公巫臣氏，生伯石。始生，姑視之，及堂，聞其聲而還曰：「是豺狼之聲也。狼子野心，非是莫喪羊舌氏矣。」以此推之，則「桎梏死者」，亦非命歟？但恨其不能變化氣質耳。又按宋大子邵弑君，初生，其母袁后自詳視之，使白帝曰：「此兒容貌異常，必破國亡家。」欲不舉，文帝馳救之，而果弑父最慘。○「莫非命也」，此即「正命也」，天所命者也。「桎梏死者」，非天之所命也，故曰「非正命」。然則除出「非正命」之「命」字，則上文三「命」字俱同也。

此章大意若曰：夫人之或吉、或凶、或禍、或福，莫非命也，但要順受其正者耳。夫惟當順受其正命，是故知正命者，不立乎巖墻之下。然果何如而爲正命？又何如而爲非正命？蓋盡其道而死，則其死爲正命。其桎梏而死者，乃其所自取，非正命也。

場屋若出全題，於順受其正處，且未宜說出「脩身以俟死」。蓋犯了下文「盡其道而死者」一句。孟子本文，是於此句解出「順受其正」意。○「此章與上章，蓋一時之言，所以發其未句未盡之意。」蓋云「夭壽不貳，脩身以俟之，所以立命也」，如此方爲「盡其道而死者，正命也」。若夫「桎梏死者，非正命也」，而上章「未句未盡之意」，於此昭昭而無餘蘊矣。

上章大注亦曰：「夭壽，命之短長。」一曰：「『立命』，謂全其天之所賦，不以人爲害之。」二「命」字分明不同，又安得以下章之「命」字爲承上章「立命」字耶？蓋下章「命」字以氣言，與「命之短長」字正同。上章「命」字以理言，故曰「全其天之所賦也」。此二「命」字既分，則下章發上章末句未盡之意者，亦自了然，而不在於「命」字之間矣。

《語類》曰：「以非義而死者，固所自取，是亦前定。蓋其所禀之惡氣有以致之也。」此説雖與孟子背，然亦「論性不論氣，不備」之意也。又曰：「如孔孟之聖賢而不見用於世，而聖賢亦莫不順受其正，這是於聖賢分上，已得其正命。若就天觀之，彼以順感而此以逆應，則是天自失其正命矣。」○大注言「犯罪而死，與立巖墻之下者同」，不必互相對看。此意只見得都是自取而非正命耳。或者因此遂謂「自知命者」以下皆是反覆明首一句意，非也。

「孟子曰『求則得之，舍則失之』」章

上三句虚説，下句方指出，言惟其在我，故求則得，舍則失，而求有益於得也。

求則得，舍則失，謂得失係於求與不求，「是求有益於得也」。所謂「求有益於得」者，謂求本欲其得也。「求則得之」，則是所求有益於得矣。不然者，無益於得也。○「是求有益於得也」，承上句言，一意也。大凡求者皆欲得，得則有益矣。不得，則求而無益矣，故曰「是求有益於得」，「是求無益於得也」。○以「求則得之」照出箇「舍則失之」。既以求而得，則不求便失矣。但在我者説出求則得，舍

則失。若在外者，只說得求之不得，難說舍則不失，故孟子於此便變文云「求之有道，得之有命」，而不及「舍」與「失」字。此見聖賢文字，說話只是順理。

「『在我者』，謂仁、義、禮、智，凡性之所有者」。仁、義、禮、智四字，已盡乎萬物矣，而必曰「凡性之所有者」，以貼「在我者」之意也。或乃謂徧及一事一物、一動一静之理，又謂如「經禮三百，曲禮三千」皆是。愚謂「禮」之一字，已該經禮三百曲禮三千，而一事一物、一動一静云者，孰有出於四者之外哉！

「求之有道，得之有命」條

「求之有道，得之有命」兩句雖平，意自相連。「求之有道」，不可以非道苟求也。然雖求之，亦未可必得也，得之則有命。如此說，方不碍「求無益於得」一句。請問：「以道求之，如何？既是求，尚安得爲道？」曰：「總是言不可求，求則爲妄矣。」

「求之有道」，問：「以道而求者，如何？」曰：「如學而求師，病而求醫，人君之求賢才之類，此非妄求也，乃有道之求也。但是以道求，即是『求在我者』。但是『求在外者』，即是妄求。」○或曰：外物蓋如珠、金、玉之類，又如諸侯之争土地，❶齊宣王之求所大欲，亦外物也。曰：「齊宣王之求所大欲，只是富貴，珠玉、土地，又只富貴，更無他也。」○此言在外者不可妄求，縱求亦不能必得，方見是「求無益於得」。二節當看得相叫應，言在我者求則得，舍則失，而求有益於得。在外者求

❶「侯」，原作「候」，今據嘉靖本、四庫本改。

有道，得有命，而求無益於得如此。然則人盍亦求其在我者，而乃求在外者乎？

「孟子曰『萬物皆備於我矣』」章

注云：「此言理之本然也。」「本然」二字，要見得所謂「誠者，天之道也」。萬物之理，本來皆具於吾性分之中，一一皆實，而無一之或欠也，所謂「具衆理」者也。此理雖散在萬物，而實皆具於吾心。「反身而誠」，即《中庸》所謂「則亦天之道者也」。

「萬物皆備於我」，只是有是性。性大綱即仁、義、禮、智四者而已。蓋有是仁在我，則自父子之親，以至於仁民愛物之理，皆在此矣。義在我，則自君臣之分，以至於敬長尊賢之理，皆在此矣。禮、智二者亦然。

朱子嘗謂「萬物之生，同乎一本，其所以生此一物，即其所以生萬物之理也，故一物之中，莫不有萬物之理焉。況人之爲物，於天地之氣尤爲得其正且通，而靈於萬物，故目能收萬物之色，其視無所不明；耳能收萬物之聲，其聽無所不聰；鼻能收萬物之氣，於臭無所不達；口能收萬物之味，於味無所不酌。不但父子君臣之屬，其理無所不備而已」。斯亦可以參觀而旁證也。

只以人之舌端觀之，萬物之音無所不轉。若鳥獸之屬，牛馬雖大物，亦不能變者。惟猩猩、鸚鵡，頗能人言之一二。○人之聲無所不達，可見人於萬物中得氣最全。蓋聲生於氣，氣無不全，故其聲音亦無所不全。猩猩、鸚鵡，只是能言其一二彷彿而已。人之巧者，雖鳥獸之聲亦能傳模得出，如孟嘗君之客能爲雞鳴犬吠之類。柳子《羆説》有能爲百獸音者。如晉武寧

王駿舉兵討太子邵，至潯陽而疾篤，顔竣代爲朝夕哭臨，如出一人，外人莫能辨，亦善爲聲也。

「反身而誠，樂莫大焉」

注解「誠」字，兼好好色惡惡臭言者，蓋本然之理，有善而無惡，其反身不誠者，惡累之也。故惡惡如惡惡臭，則惡實無諸己；好善如好好色，則善實有諸己，而向之備於我者不失矣。〇「反身而誠」，總是無私意，盡照「本然之理」行。〇慊於己心之謂樂，如反身不誠，則有不自安者矣，如何樂？所謂「行有不慊於心則餒矣」。

「則其行之不待勉强而無不利」，是指反身而誠時說，不是反身而誠了，然後行之不待勉强而能無不利也。❶〇注雖用《大學》惡惡臭好好色，但《大學》是學者之事，利仁者也，此章是聖人之事，安仁者也。反身亦輕說。

一說「行之不待勉强」是正說「反身而誠」處，「無不利」字，方入「樂」字意，樂非在外也。〇小注「利，順也」，此說通。蓋順，順適也，順裕也，非只是「不待勉强」之意。

「强恕而行，求仁莫近焉」

「推己及人」亦只說「父子」、「君臣」、「事物細微」上說，即《中庸》所謂「所求乎子以事父，未能；所求乎臣以事君，未能；所求乎弟以事兄，未能」云云，即《大學》所謂「所惡於上，毋以使下；所惡於下」云云也。

「推己及人」者，以己之心度人之心，知人

❶ 「能」，原缺，今據嘉靖本補。

之心不異乎己，則即以己之心推之以及於人也。此乃勉强之爲，故曰「强恕」也。如吾心固欲子之孝也，吾父獨不欲孝乎？吾心固欲臣之敬也，吾君獨不欲敬乎？于焉推吾之欲孝敬者，以孝吾父而敬吾君焉。欲其弟之弟者，吾心也，亦吾兄之心也；欲其友之先施者，吾心也，亦吾友之心也。于焉推吾之所欲於弟友者，以弟吾兄而先施吾朋友焉。如是，則雖未至於純乎天理而絶無人欲之境，然私由是而可勝矣，理由是而可得矣，其於求仁，不亦近乎？○强恕未便得爲仁，於求仁爲近也。

「求仁莫近焉」，不曰「求誠莫近」者，不能「反身而誠」，私意隔之也。隔於私意即是不仁處，仁者，無私之謂也。勉强去其私意謂之恕，恕則近仁，仁、恕二字，於學者爲切耳。其實「反身而誠」則仁矣，仁則誠矣。○不可謂「心公理得」了，於仁則爲近，須看注上文「庶幾」二字。「反身而誠」者，夫子之「一貫」也。「强恕而行」者，曾子所謂「忠恕」也。

「心公理得」處，則是「曲能有誠」，而萬物之備於我者，亦不失矣。心則吾心，理則萬物之理也。○「心公」應「私意之隔」字，「理得」應「理未純」字。○「反身而誠」，誠者也。「强恕而行」，誠之之方也。

「孟子曰『行之而不著焉』」章

此只是「百姓日用而不知」。蓋但知狥其迹，而不能究其理也。

行者據成迹而行耳，習亦然。所謂「行之」，猶所謂日用飲食也。如父坐而子立，彼見父亦立也；臣拜而君受，彼見君亦拜也。但不知子之立而父之坐者，以

父者子之所天，父固當坐，而子固當立也。臣之拜而君之受者，以君者，臣之元首，臣固當拜，而君固當受也。此「行之而不著」者也。如是而行之不已，則習也。既習矣，於其「所當然」者，或能知之矣，而又不能識其「所以然」。如父之坐，子之立，其「所以然」，非出於安排也，一出於天命之性，自然而然，而有不得不然者也。君之受臣之拜，其所以受所以拜者，非出於矯僞也，一出於天性之真，自然而然，而有莫覺其然者也。

不能明其「所當然」，非謂父不知當慈，子不知當孝也。若是，則只用「知」一箇字便了。蓋父之慈，子之孝，内面有許多節目，凡在「所當然」者，皆其所當知也。既不能悉知其「所當然」，則其所行者，特皮膚而已耳。然已知其「所當然」，而猶未能察其「所以然」，則其所知者，亦糟粕而已耳。○「著」字「察」字俱重，故曰：「著者，知之明；察者，識之精。」行之者，非全不知其當然也，未至於明也。察則又加詳矣。知「所當然」，造夫正大高明之域也；知「所以然」，深入夫精微之蘊也。行之而不知其「所當然」，固爲不知道；習矣而猶不識其「所以然」，則僅知其「所當然」，亦均爲未知道。蓋道有「當然之則」，便有「所以然之故」，故「知性則知天」矣。今既不識其「所以然」，則雖知其當然，亦皮膚而已，故概之曰：「終身由之而不知其道者，衆也。」「著」字「察」字不是着力字，故大注「所以終身」之「所以」字，不可深説。○本文「衆也」二字重。輔氏謂「『所當然』是事，『所以然』是理」，愚以爲不然。蓋曰行曰習者，其事也。

曰「知其所當然」、「識其所以然」者，理也。下句「終身由之」即其事也，「不知其道」即謂理也。○下一句只是總上二句言，此其所以知道者鮮也。○夫道有當然，必有其「所以然」，「所以然」即是「所當然」之故也。若不識其「所以然」，究竟亦未知其「所當然」也，故概以爲不知道。○只是「學而不思則罔」，習其事而不求諸心也。

「孟子曰『人不可以無耻』」章

「人不可以無耻」，夫無耻最可耻也。或不知耻，則耻終不可雪矣。惟能以無耻爲耻，則終身無復有耻矣。夫終身無耻，由於一耻之力如此，然則人其可以無耻乎？本文四箇「耻」字，畢竟皆同，只管相因下來。惟下一箇「耻」字，作耻辱説，似以事言，然其實亦是無可耻也，皆以心言，故「耻」字從心。○「人不可以無耻」，而耻莫耻於無耻，若能以無耻爲耻，則終無可耻矣。警覺斯人之意之痛切者也。

「孟子曰『耻之於人大矣』」章

此章與上章正相發也。蓋「爲機變之巧者」，正所謂無耻而可耻者也。今乃不以爲耻，則何若人之有？向若能以此爲耻，❶則無耻矣，故曰「相發」也。

「耻之於人大矣」，彼「爲機變之巧者」，可耻也，而「無所用耻焉」，則是「不耻不若人」矣。「不耻不若人，何若人有」，所謂「失之則入於禽獸」也。反是，則所謂「存之則進於聖賢」矣。是「耻之於人大矣」。○「機械變詐」，指奸心詭行而言。機即機心之機，械亦機義，非指實説，有箇機

❶「若能」，原作「能若」，今據嘉靖本、四庫本改。

械云云也。孟子當時，蓋指儀、秦、孫、吳之徒。○「爲機變之巧者」，「機」字「巧」字最好玩味。雲峯胡氏曰：「周夫子《拙賦》正是深貶此一箇『巧』字。」○不曰「無耻」而曰「無所用其耻」者，蓋耻者，人所固有，獨彼自不用其耻耳。○有耻之人，自不屑爲「機變之巧」。所存者必正大之心，所行者必正人之事。

「但無耻一事不如人」，則不顧義理之正，而無所不爲矣，「何若人有」？○「爲機變之巧者」，病在「自以爲得計」上，終爲禽獸之歸，無望聖賢之域矣。所謂「何若人有」，正指此也。

「孟子曰『古之賢王，好善而忘勢』」章

「古之賢王」，指堯、舜、湯、武。「古之賢士」，蓋指伊、呂之徒。「好善」者，好人之善也。「忘勢」者，忘己之勢也。「樂其道」者，樂己之道也。「忘人之勢」，謂君之勢也。「何獨不然」，喚下文，言亦有所好有所忘也。○「致敬」以心言，「盡禮」以禮貌儀物言，有內外之別。○賢王好人之善而忘己之勢，賢士樂己之道而忘人之勢。○在「賢王」則曰「好善」，在「賢士」則曰「樂道」，「好」字淺，「樂」字深，「善」字細，「道」字大。善在人則好之，道在我則樂之。亦有不拘者，如「尊德樂道」云。○賢王曰古，賢士亦曰古，孟子蓋有感於當時而云也。

不必泥，總是實意。新安謂「『尊德樂義』，內存於心，無迹可見」。此說未安。

「窮不失義，故士得己焉」

概言「士得己」、「民不失望」。下一條又云「此又言『士得己』、『民不失望』之實」。此以本文「古之人」三字見得。

「古之人，得志澤加於民」條

「見，謂名實之顯著也。」不徒曰「名之顯著」，而又曰「名實」者，名與實俱也。「尊德樂義」，則「可以囂囂」者，言其理。「故士窮不失義，達不離道」，則指實而言也。「不失義，故士得己；不離道，故民不失望」者，言其理也。「古之人，得志澤加於民」，則又指實而言也。○按此章之言，句踐而可以與語此，其亦當時遊士中之近厚者矣。○此章言「内重而外輕」謂「囂囂」，「尊德樂義」意已含在内。「則無往而不善」，指「士得己」及「民不失望」云云。不可以「内重」爲「尊德樂義」，以「外輕」爲「囂囂」。

「孟子曰『待文王而後興者，凡民也』」章

當時汝墳遵化，虞芮興讓，江漢俗美，皆「待文王而興」者。獨言文王者，正以南國之化盛也。○「豪傑之士」，朱子既解曰「豪傑，有過人之才智者也」，又曰「惟上知之資，無物欲之蔽」者，蓋據見在言，則是「有過人之才智」，原所以而言，則是「稟上知之資，無物欲之蔽」。○「雖無文王猶興」，「爲仁由己」也，故大注推言「降衷秉彝，人所同得」。○「待文王而後興者，凡民也」，然則所謂「文武興則民好善」，觀此章，要識孟子主意，蓋主意在大注云云。

「孟子謂宋句踐曰『子好遊乎』」章

「孟子謂宋句踐曰：『子好遊乎？吾語子遊。』」夫遊説者，往往以人知之不知而欣戚。女之遊，而言聽諫行，人知之也，亦囂然而無以爲欣；諫不行，言不聽，人不知也，亦囂然而無以爲戚。此兩句源頭便是自「尊德樂義」來。句踐未喻，問

曰：「何如斯可以囂囂矣？」曰：「尊德樂義，則可以囂囂矣。」「德，謂所得之善」，如孝弟忠信之類，得於己者。「義，謂所守之正」，專就進退取與之不苟處言。

「尊德樂義」兼窮達言。

囂囂，自得無欲之貌。○此所謂「有以自重」、「有以自安」者，「自得」也。所謂「不慕乎人爵之榮」、「不狥乎外物之誘」者，「無欲」也。「自得」即「內重」，「無欲」即「外輕」，此所謂「囂囂」也。

「故士窮不失義，達不離道」

「故士窮不失義」，窮而「尊德樂義」也。「達不離道」，達而「尊德樂義」也。「窮不失義」，「義」字兼德，「達不離道」，「道」字兼德義。窮、達二字，應上人知不知意，然不可就指人不知爲窮，知爲達也。蓋此又説開來看，「士」字可見。○「窮不失義」，惟知有義，不知有窮也。「達不離道」，惟知有道，不知有達也。

此「尊德樂義」，見於行事之實也。

「尊德樂義」，不專就出處説。此曰「窮不失義，達不離道」，則專就出處説，故曰：「此尊德樂義，見於行事之實也。」士之「尊德樂義」，就窮達上見得，故曰：「此尊德樂義，見於行事之實。」二説「見於行事」字，幽厲興則民好暴者，未可全非矣。可見「論性不論氣，不備」，而孟子言氣質之性，亦屢見矣。但遇文王而能興，則性之本善者，終不容揜矣。或者之言，未必及此，故孟子概非之。

此章勉人當以豪傑自期，毋以凡民自待也。

「孟子曰『附之以韓魏之家』」章

「附之以韓魏之家」，此言常人之情，往往

爲富貴所動，而不能自持也。感嘆之詞。

「附，益也」，加也，言加以韓魏之家，如其自視欿然，則其器識之過人也萬萬矣。過人處在内在前，不是就指此處爲過人，故尹氏曰：「有過人之識，則不以富貴爲事，惟有過人之識者能之。」

有韓魏之家而其自視欿然，其所歉者固有在也。求之古，「舜禹之有天下而不與」，孔子視不義之富貴如浮雲，亦是此道理。

如其自視歉然，其中必自更有所慕者，此不易之理也。其過人之遠更無疑。〇過人之識，所趨在德業也。〇「附之以韓魏之家」而自視歉然，則簞瓢陋巷亦能不改其樂矣。總是以浮雲視外物。〇「附，益也」，非是既富而又益之也，止是言以此加之也。

「孟子曰『以佚道使民，雖勞不怨』」章

按：朱子謂「彼有惡罪當死，吾求所以生之者而不可得，然後殺之以安衆而勵其餘，此以生道殺之也，彼亦何怨之有」。此正所謂「吾求所以生之而不得，則死者與我俱無憾」者。

一説「以逸道使民」，勞者此人，逸者亦此人也。「以生道殺民」，則死者不可復生矣，是殺者在此人，而生者非此人也。但所殺者寡，所生者衆，其殺之，實「以生道殺之」，其「生道」歸於衆也，固不必同。又有説在後。〇一説如興兵伐罪，豈不是欲生斯人，然鋒刃之下，不免有死者，雖殺之，而實以生道殺之也。然民雖死敵，何怨之有？此二句即孔子《易傳》「説以先民，民忘其勞；説以犯難，民忘其死」，不必謂死此人以生衆人也。

「以佚道使民」，謂勞之之内有佚之之道也。「以生道殺民」，謂殺之之内有生之之道也，故以「除害去惡之類」實之。若朱子小注謂「有惡罪當死」云者，似別一説。孟子此二句，即孔子所謂「悦以使民，民忘其勞；悦以犯難，民忘其死」者，小注之意不合也。○「除害去惡」亦有分，如禹之抑洪水，周公之兼夷狄、驅猛獸，只説得「除害」，非「去惡」也。如舜之於苗，啓之於扈，湯、武之於桀、紂，文王之於崇、密，則「去惡」也。通言「除害」亦可，但此對「去惡」言，則有辨。若止一二惡人之孤立無黨援者，直取而置之法耳，何用殺人而後可除之？故知此去惡，❶是興師動衆以去之者也，此與朱子小注不合。

或曰二説俱不可廢，其義始備。如抑洪水、驅猛獸、伐桀紂之類，「除害」也，固是「以生道殺人」。朱子所謂「彼有惡罪當死而殺之」者，「去惡」也，亦是「以生道殺人」，故下章曰「殺之而不怨」，而豐氏注曰：「因民之所惡而去，非有心於殺之也。」新安陳氏以爲亦上章「生道殺民」之意。可見，兼説爲意足而無妨。如下章「殺之而不怨」，只依此章正意説亦好。蓋孟子論王道，所該意自廣，固不容有所遺也。

舊説觀大注「本欲佚之」、「本欲生之」「本欲」字，以心言也。而乃至於「勞民」、殺之者，「不得已而爲其所當爲」，以事言也。心本欲佚之，乃不得已而使之，是謂「以佚道使民」，非厲民也，民亦諒其心而

❶「知」，原作「如」，今據嘉靖本改。

不知怨矣。心本欲生之，乃不得已而殺之，是謂「以生道殺民」，雖死者亦諒其心，不怨其殺之矣。如此說，似合大注及輔氏注，且於本文「道」字爲切。若朱子小注，蓋亦一說也。依大注及輔氏注爲長。若一依朱子小注，則只是「使民」，而非「以佚道使民」，只是「殺民」，而非「以生道殺民」，而大注「播穀乘屋之類」、「除害去惡之類」字無用了。

「孟子曰『霸者之民，驩虞如也』」章

程子曰：「驩虞，有所造爲而然。」「驩虞」屬民，「有所造爲」屬霸者。「有所造爲而然」，即所謂「小補」者也。○此二句，即王霸之民氣象而見得王霸者之氣象。○蓋「王者即如天，亦不令人喜，亦不令人怒」，正下文「殺之而不怨」三句道理，便是「過化」、「存神」，與「天地同流」處。

「殺之而不怨」三句

此所謂「皞皞如也」，而王道之大於此可見，故繼以「所過者化，所存者神」云云。○「民日遷善」，有日進於善之意。「遷」字義亦有進意，所謂「黎民敏德」也。

「夫君子所過者化」

「身所經歷之處，即人無不化」，謂不必久居其地而訓化之也。是猶有聲實之及也。「心所存主處，便神妙不測」，謂誠於此，動於彼，所謂「不顯維德，百辟其刑之」，一莫測其端倪也。此依朱子小注分說。

「所過者化」，亦自上文言：自「殺之」言，則民不犯于有司矣。自「利之」言，則耕食鑿飮，不知帝力矣。自「遷善」言，則王道平平，無作好惡者矣。至於存神，則不外此。○「殺之而不怨」云云，便是「過

化」，其所以然處，便是「存神」。其以舜、孔子事來貼解者，只要二句意義出耳。若説書，須貫上文，觀大注兩「如」字。「所過者化」一段，不是説「不怨」、「不庸」以前的事，亦不是説「不怨」、「不庸」以後的事，只説「不怨」、「不庸」上，贊王道之大如此。蓋王道只是公，公則大矣，私則小矣，萬古不能易此理。

「存神」只是至誠在中耳，「過化」則「盥而不薦，有孚顒若」，神道設教而天下服者也。

器不苦窳。○謂衆人化之，所陶之器皆不苦窳也。○「如舜之耕歷山」云云，非舜只是「過化」，孔子只是「存神」也，舉成文之類乎「過化」與「存神」者耳。「綏斯來，動斯和」，亦只是「過化」，但其斯之所以然處，則「存神」也。「過化」必本於「存神」，「存神」未有不「過化」者。天地之神化，亦不可分爲二。聖人之窮神知化，亦非判然爲二。○「存神」者，「過化」之根，有化便有神，「過化」便「存神」，故兼舉並言。「孔子之立斯立，道斯行，綏斯來，動斯和」，存神，意全在「斯」字上。要其實，則立、行、動、和都是「過化」處，與「田者遜讓」、「器不苦窳」一也。但據見文而言，重在「斯」字上耳。以此足見「存神」、「過化」非判然爲二矣。

「夫君子所過者化」，「豈曰小補之哉」，只是「君子周而不比」道理之所充也。先儒謂「王者之民，雨露之草木也；霸者之民，桔槹之夏畦也」。又曰：「可使天下被聖人之仁，不可使天下知聖人之仁。被聖人之仁而知有聖人之仁，仁之小者，有功之可議也。被聖人之仁而不知有聖

人之仁，仁之大者，無迹之可尋也。」此說亦善論王道矣。

大注「德業之盛」，「德」貼「存神」，「業」貼「過化」。

舉一世而甄陶之。○《正韻》：「甄，陶也。又甄，作瓦之人。」○大凡仁恩之出於無心自然者，便被得廣，被得廣，便有不知歸功道理。若出於有意，則所謂「憧憧往來，朋從爾思」。此所以「殺之而不怨」三句，有「上下與天地同流」氣象也。

「盡心知性」一章，可以見孟子之本領。「王者之民，皞皞如也」一章，可以見孟子之設施。命世大賢，豈偶然哉！

「孟子曰『仁言不如仁聲之入人深也』」章

「仁言」者，感之於臨時；「仁聲」者，孚之於平昔。大注既明曰「政，謂法度禁令云云。教，謂道德齊禮」云云，而或者又欲以「仁言」、「仁聲」入之，可駭也。○「仁言」發於己，而未必其然。「仁聲」傳於人，而已有所試。又「仁言」出於一時，「仁聲」著於平素。「仁言不如仁聲之入人深也」此一句，只就「入人」上說。「善政不如善教之得民也」，此以政教得效之小大言，即《論語》「道之以政」章意。然《論語》則自該得「仁言」一節之意，孟子則各有所主。

「善政，民畏之。善教，民愛之」

「民畏之」、「民愛之」，與「得民財」、「得民心」自是兩意。雖曰「民愛之」外，更無可說「得民心」處，但「民愛之」對「民畏之」說，「得民心」對「得民財」說，「民畏之」固不足以該「得民財」也。「得民心」不止謂愛君，言民有恒心也，更有「不遺其親」之類，與《孟子》首章本文意同。

「善政得民財，善教得民心」

「善政得民財」者，取之有道，用之有節，「百姓足而君無不足也。」○「得民心」，不止愛君而已，孝弟忠信，「入以事其父兄，出以事其長上」，或忘其勞，或忘其死，風俗淳厚，教化大行之類。

政教皆王道之不可無者，况善政乎？王者之道，固使民愛，亦未嘗不使民畏。固以得民心爲本，亦未嘗不欲得民財也。但論二者得效之淺深，則彼不若此耳。或者因是遂貶善政之不足爲，大誤，故朱子於《論語》道政齊刑章云「此其相爲終始，不可偏廢」云云。且仁言，亦豈君子之所免哉！

「孟子曰『人之所不學而能者』」章

「及其長也」「長」字，對「孩提」言，謂稍長也。○「上謂『良知』、『良能』二字，❶下文『知愛其親』、『知敬其兄』只有『知』字，何偏也？」曰：「連『愛』、『敬』二字說，則有『良能』矣。」○大注之「愛親敬長，所謂良知良能也」，而輔氏、陳氏皆廣說，似亦無意。但此章意，孟子是主「親親」、「敬長」立說。

「親親，仁也。敬長，義也」

末節重在「仁」、「義」字上，蓋仁義，天下之公理也。「親親，仁也」，謂是仁也。「敬長，義也」，謂是義也。不可謂「親親」、「敬長」，仁義之發也。「親親」、「敬長」所以爲仁義者，以其「達之天下」也。○「仁義，天下之公理也」，此「親親」、「敬長」之所以爲仁義也。○既是「良知」、「良能」，自然「達之天下」。一說達還是

❶「字」，嘉靖本作「者」。

推而達之，「推」字輕說，謂舉而照之也，故曰「達之」。○「達之天下」，「達之」猶言「達乎」也。潛室謂與「達道」、「達德」「達」字同，此說正當。

「孟子曰『舜之居深山之中』」章

不曰「無以異於深山之野人」，而曰「其所以異於深山之野人者幾希」，蓋舜雖「與木石居，與鹿豕遊」，終是與深山之野人自有不同處，故著「幾希」二字，自有斟酌在此。○此句大意是說他無異於衆人處，下文以「及其」二字轉過，方說異人處。○上言無以大異於人，下言其有以大異於人，「沛然莫之能禦」，深山之野人亦能如是乎？

「若決江河，沛然莫之能禦也」

不是「聞而急聽之」，「見而急行之」，總是所聞所見都是他胸中物事，故其應之速如此，是狀其勢之順也。○「決江河」，謂江河之決也，非人之決也。○「聞一善言」，便暢然了悟其所言之理；「見一善行」，便釋然曉解其所行之善，此是「若決江河」處。新安曰「聞而急聽之」，既聞之了，又「急聽之」，如何「其應甚速」？不必說見諸行事。「應」字對「感」字說，彼感而我應，如此其速，而見諸行事意，亦在其中矣。且看下文「無所不通」字，方知只是據一時感應，如孔子「六十而耳順」，「聲入心通」也。

一說所謂「其應甚速」，非止「聲入心通」，適與意會而已，分明是「樂取諸人以爲善」也。味「沛然莫之能禦也」意，斷斷乎其然也。○如「好察邇言，執其兩端，用其中於民」，未嘗不見諸行事也。按：此定說也。○聖人之心，至虛至明。惟至虛，

故渾然之中，萬理畢具。惟至明，故一有感觸，則其應甚速而無所不通。然「至虛」，則自「至明」。「至明」，則「渾然之中，萬理畢具」。「萬理畢具」，則「一有感觸」，自然「其應甚速」而「無所不通」也。朱子立字之精意有在。

「孟子曰『無爲其所不爲』」章

大注「義不可勝用」，人在「如此而已矣」，猶前章「則其行之，不待勉强而無不利矣」，「無不利」亦入在「樂莫大焉」。○熊氏以爲「無爲其所不爲」者，就躬行説，「志士厲行，守之於爲」也。新安亦然。

○「無爲其所不爲，無欲其所不欲」便是心師之法，所謂「性分之内，萬理皆備，隨處發見，無不可師」，亦此類也夫！

○《集注》所謂「義不可勝用」者，不可以對仁而言，此章單言之義也。「無爲」、「無欲」字内，四德俱有，本文只曰「如此而已矣」，未必專爲義發。李氏以其切於所謂「羞惡之心，義不可勝用」者，故特用「其」字，而亦未純用其意也。

「孟子曰：『人之有德慧、術知者，恒存乎疢疾。』」

「人之有德慧、術智」，恒在「疢疾」中來。

○「存」訓在，非心存也。「『德慧』者，德之慧」。「德」字廣，「慧」特其一端，如仁德之愛也，義德之宜也，禮德之節也，信德之實也。○「『術智』者，術之智」。「術」字亦廣。「術之智」猶言「術之巧」也。術本正。○凡在心之理謂之德，處事之方謂之術。此下舉「孤臣孽子」以證其實。○慧者，其見之敏，有以灼於事之未然。智者，其見之明，有以鑒其理之當然，所謂「方以智」也，智藏往也。○「德

慧」者，有以灼事機於未然。「術智」者，有以善事理之當然。德之慧，明無不照也。術之智，處無不宜也。

「獨孤臣孽子」條

「操心」、「慮患」，有内外意。「德慧術智」亦如此。德就心説，術就處事之才説，同是達意。○操心危，則專一而不敢肆；慮患深，則精審而不敢忽，故於事能達也。○若安處順境者，其心多漫然與人情世故不甚相入，而能有「德慧術智」者鮮矣。

「獨孤臣孽子」，「孤臣」如漢賈誼，出爲長沙王傅，而所學益進，世故益熟，故文帝曰：「吾久不見賈生，自以爲過之，今不及也。」「孽子」如晉文公爲公子，出亡在外，久之而歸，遂霸諸侯，獎王室。楚王曰：「晉侯在外十九年，險阻艱難備嘗之矣，民之情僞盡知之矣。」信乎其操心危，慮患深，而後達也。

「孟子曰『有事君人者』」章

「有事君人者」下一句，便言「事君人」之爲人。下放此。

「事是君則爲容悦者也」，言其事是君則專爲容悦而已，恬不以「責難陳善」、「引君當道」爲事也。○言其務爲容悦於君，不復顧道理也，所謂「事君無義」者。○「事是君則爲容悦者也」，容與悦雖在君，而其爲容爲悦者，則在臣也。○爲容者，「長君之惡也」；爲悦者，「逢君之惡也」，俱是「賊其君者也」，故不復較其罪之大小。

「有安社稷臣者」

「事君人者」，其發謀造慮，千方百計，只要其君悦。「安社稷臣者」，其發謀造慮，

千方百計，只要社稷安，故注曰：「大臣之計安社稷，如小人之務悦其君，眷眷於此而不忘也。」○「爲容悦」猶云「取容悦」，悦屬君。○「以安社稷爲悦」，此「爲悦」字，正承上句「爲容悦」字，故大注云「猶小人之務悦其君」，不必説安社稷爲悦，亦不必説自家心中以此爲悦。

「有天民者，達可行於天下」

「以其全盡天理，乃天之民」，猶蘇子云「歐陽公，天人也」，意謂其所造非人世之人，其天人乎？○「天民」二字最有意味：凡民皆天所生，本皆天民，然天所賦於我者有虧，則是自睽違乎天，而不得爲天民矣。惟其全盡天理，始得爲天民，而與凡民不同。程子亦謂天民爲能踐形。○「達可行於天下而後行之者」，其所抱負者大，「不肯小用其道以狥人也」。○張子曰「如伊、吕之徒」，且指其耕莘釣渭之時，故注云：「民者，無位之稱。」又小注陳氏曰：「此天民主其不輕出而言。天民未出，大人已出。」

「有大人者，正己而物正者也」

作聖人説，與《易經》「夫大人者，與天地合德」之大人同，故朱子注亦以聖人代之。○正己無工夫。○孟子此章論人品，通指爲人臣者言。

「孟子曰『君子有三樂』」章

夫天下皆知王天下之樂也，然君子有三樂，而王天下獨不與焉。孟子三樂次弟分明，是一樂爲重於二樂，二樂爲重於三樂。蓋一樂爲親，二樂爲己，三樂爲人。

「父母俱存，兄弟無故，一樂也」

「父母俱存，兄弟無故」，所謂「樂之實，樂斯二者」。樂則生矣，生則惡可已也。惡

可已，則不知手之，舞之，足之，蹈之」。○「父母俱存」，則得以致吾孝；「兄弟無故」，則得以致吾友。無故亦多端，或夭死，或患難，或相遠，或不良，或不協，皆其故也。如司馬牛有兄弟，然憂其爲亂，則有故矣。

孟子論大道，以仁義爲本。論仁義，以事親從兄爲實。今此論三樂，又以「父母俱存，兄弟無故」爲之首，然後及於成己之仁，成物之智，有子故曰：「孝弟也者，其爲仁之本與！」蓋一本之理，百行之源也。觀南軒先生所以論溫、大、直者，則此一樂且居二樂三樂之先矣。天德王道皆基於孝弟。❶

「得天下英才而教育之，三樂也」

英才以資質言，故注曰「明睿之才」。若兼有學力，則「教育」字不見分曉。○英才，謂才之英者。○「以所樂乎己者，教而養之」，謂教之以克己工夫，而欲至此樂之境也。○教與養不同，既教之，又養之，俟其成也。

孔子有教無類，而孟子必欲得天下英才而教育之。蓋有教無類者，聖人欲人同歸於善之心，而所賴以廣斯道之傳者，則非英才莫之敢望也。孔子初心，亦欲得中行而與之，其不可得，故思其次。而孟子之道，竟不得其傳，則樂得英才之願，亦乖矣。凡此三樂，皆極人間之至難者。

「孟子曰『廣土衆民，君子欲之』」章

孟子曰：廣土衆民，澤可遠施，君子欲之，然所及猶有限，所樂不存焉。若夫中

❶「孝弟」下，嘉靖本有「此下闕二樂一節，查原本無」十一字。

天下而立，定四海之民，無一夫不被其澤，君子樂之矣，然所性亦不存焉。夫君子所性，雖大行而得所欲所樂也，而不爲之加；雖窮居而不得所欲所樂也，而不爲之損。何則？其所得於天者，其分已定故也。以君子之所性言之，仁、義、禮、智根於心，其生色也睟然，見於面，盎於背，施於四體，則四體不言而喻。君子所性者如此，大行何加？窮居何損？以此見孟子當時，雖曰不得以遂其行道濟時汲汲之本心，然所性自存，亦何爲不豫哉！

「廣土衆民」，「廣」字「衆」字重看，故注云「澤可遠施」。此以國言也，對下文「天下」言。○「君子欲之」，非爲一己之欲也，欲其澤之遠施，有以濟乎人也，非如常人之欲富貴耳。

「中天下而立，定四海之民」

「中天下而立」猶云「宅中圖治」，猶云「中天地爲民物之主」，不必謂天下四方而我却居其中央也。堯都平陽，在天下之北，周都豐鎬，在天下之西，然皆爲四方之極，便見「中天下而立」也。○「中天下而立」，前科江西程文，至以不偏於東西南北爲講，太泥矣。必如此拘，則所謂聖人中天地爲三綱五常之主者，亦將上取去天之一半，下取去地之一半，乃爲中天地乎？今身切近地，亦爲偏著地矣。甚矣，曲學之説可笑，往往有類此者。

○「定四海之民」，謂之四海者，地外皆海也。舉四海極地所載而言也，故曰「四海之內」。○「中天下而立」對「廣土」言。「定四海之民」對「衆民」言。「中天下而立」，則非特「廣土」而已。「定四海之

民」，則非特「衆民」而已。「君子樂之」者，樂其道之大行，而無一夫之不被其澤也。「欲」字狹而淺，「樂」字廣而深。聖賢説話，意各有主：伊尹曰：「與我處畎畝之中，由是以樂堯舜之道，我豈若使是君爲堯舜之君哉！是民爲堯舜之民哉！」而孟子則曰：「所性不存焉。」意各有所主，自不相背也。孟子若無伊尹一段意思，當時亦不歷聘列國，且三宿而後出晝矣。伊尹若無孟子一段意思，則亦不能囂囂於畎畝之中，至湯三使人聘之，然後幡然改也。○「君子樂之」，輔氏曰：「所欲極於所樂，固亦非性外事。」胡氏則曰：「所性在所樂之外。」二説似不同。然畢竟所樂有待於外，故曰「所性不存焉」。胡氏又謂《集注》前謂「斯道傳之者衆，而天下後世將無不被其澤」，此謂「其道大行，無一夫不被其澤」，皆曰道曰澤，而此則「所性不存」者，「斯道傳之者衆」，萬世之澤也，「其道大行」，一時之澤也。此説大謬。率是言也，聖人之生，皆不肯行道於一時，而專欲傳道於來世，則當時之民，將誰援之乎？胡氏亦只是訓詁之儒與？

「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉」

「分定故也」，分猶性之分，猶言體量相似。但説分，便是有定者也。所性定分，自合下稟受時便定了。但能享用得這個，則富貴貧賤都無干預。

「君子所性」一意，自堯舜至孔子，無問窮達，聖人皆有此趣。但前此未有發出者，至孟子始發之。如「舜禹有天下而不與」，「孔子飯疏食飲水，而樂在其中」，均此趣也，故曰聖人窮亦樂，通亦樂，無入

而不自得。不然，何以爲聖人？

「君子所性，仁、義、禮、智根於心」

「仁、義、禮、智根於心」，仁、義、禮、智，總自天之五行來。同一五行之理，在天則爲元、亨、利、貞，在人則爲仁、義、禮、智。而人之仁、義、禮、智，其原蓋出於天之元、亨、利、貞也。人性出於天命。○「根」字「生」字最好玩味。○此以君子言也，故注云「蓋氣稟清明，無物欲之蔽，則」云云。若常人雖同具此性於心，謂之「根於心」，則未也。根有植立、根固之意。其性實爲己有也，故其生於色也，睟面盎背，施於四體而自喻，皆仁、義、禮、智之流行呈露也。蓋有諸中必形諸外，理勢然也，故孟子兼言之，皆爲性之蘊也。所性之蘊，「蘊」字對「分」字說。分自外面包裹上說，蘊以其中之實物事說，蘊猶實也。

注「四體」，謂「動作威儀之間」。○蓋人之動作威儀，全在手足上，故言四體，《易·文言》亦曰「暢於四肢」。

大注「其積之盛」一句，只在本文「根」字内抽來。其曰「則發而著見於外者，不待言而無不順者」，通該「睟面」、「盎背」本文。「生色」二字，通貫下三句。○群書備數四體，謂頭、身、手、足，未知何所本？又曰：「一云兩手兩足也。」此說則面背已別說了，此只是手足。

「四體不言而喻」，若非仁、義、禮、智根於心者，四體豈言所能喻？且喻不喻亦何用言。❶其曰「不言」者，只言其自然而然耳。朱子小注曰「手容恭，不待自家教他

❶「且」，嘉靖本作「耳」，屬上句。

恭，而手容自然恭；足容重，不待自家教他重，而足容自然重」，明矣。

動作周旋，自然中禮，不待著意使然，而自然有似人之不言而自喻者耳。○本文「不言而喻」，專帶「四體」，《集注》則云「發而著見於外者，不待言而無不順也」，通帶「其生色也」以下，亦用其意而不泥其字也，故讀書者不可以辭害意。○「仁、義、禮、智根於心」一條，意似是爲「窮居不損」言。若自大行者言之，則爲「仁、義、禮、智根於心」，而「暢於四肢，發於事業」，「與天地合其德，與日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時」矣。此亦聖人所樂也，故曰：「聖人之大寶曰位。」孟子所以行道濟時汲汲，其本心也，亦爲此焉。亦見其囂囂自得之意，所謂「憂世之志，樂天之情，並行不悖也」。

此章以「三樂」對「王天下」，則「三樂」爲「內重」也。下章以「所性」對「所欲」、「所樂」，則「所性」又爲「內重」也。然「中天下而立，定四海之民」即「王天下」者事，上章不以爲樂，下章又以爲樂，何哉？上章樂天下，只是說樂得天位而已，故不得與於三樂也。下章以爲樂者，樂其道之大行，無一夫不被其澤也。究竟言之，君子所樂，似亦是所性內事。且如樂得英才，尚欲其澤被於後世，獨不欲澤被當時乎？但此以對所性之蘊，則別是一論也。「君子所性」章，亦爲不得大行而發。

上章亦如此。

「孟子曰『伯夷避紂』」❶

❶「紂」下，嘉靖本有「章」字。

「天下有善養老者，則仁人以爲己歸矣」

此二句說開，謂當時之君也。此章是孟子不得於時而樂之之辭，非以自遣也，理固然也。○新安陳氏以「仁人」爲指伯夷、太公，非也，謂當時仁人也。或曰不指文王，亦不必指當時，只是承文王事而泛論箇道理如此。愚說可依「夫國君好仁，天下無敵焉」例。南軒說是。

「五畝之宅，樹墻下以桑」

此一條且謾說出文王養老字出，只說文王治岐之政如此，下文方承此言文王之政如此，自有以養其老者而不待於家賜人益也。○「衣帛」、「無失肉」皆言老者，見少者不與也。「無飢」獨「八口之家」，老者固在其中，然於此可見聖人之政：少壯者只要得無飢寒耳，老者却要他溫飽，政中之教也。

「所謂西伯善養老者」

或說「導其妻子」，上文言文王之政一條，未有此意，至此方發出，非也。上文據見在說，此處「制」字、「教」字、「導」字，皆與政一時有。

「文王之民，無凍餒之老者，此之謂也」

言文王之所以善養老者，只是如此，豈必「家賜而人益之」哉！明其易行也，何諸侯之皆莫之行也。此孟子發論之意。○想當時人君不能養老，而疑其有迂闊處，故孟子云云，明其無難行也。

「孟子曰『易其田疇』」

「易其田疇」者，不違農時，使民得盡力於農畝也。與薄稅斂俱主在上人說。

「食之以時，用之以禮」

教民食以時，用以禮也。○「食以時」，如魚不盈尺，人不得食，「數罟不入洿池」，

以至果實未熟者，教以勿採之類。〇「用以禮」，如鷄豚狗彘之畜以養老者，非祭祀賓客之需，不妄烹宰。

「民非水火不生活」

此條舉人之易見者而論之。

「昏暮叩人之門户，求水火，無不與者，至足矣」

「至足」之上，當貼入「以其」二字，即大注謂「多故也」。

「聖人治天下，使有菽粟如水火」

上兩條是也。「使」之一字，正主易田疇，薄税斂，食以時，用以禮。

「而民焉有不仁者乎」

此「仁」字，只是禮義常心，如推己之有餘以濟人之不足而不慳吝，便是仁也，亦以愛言。

「孟子曰『孔子登東山而小魯』」章

「此言聖人之道大也」，是就聖人所造地位説。下文言「學者必以其漸，乃能至」，謂至聖人地位也。

此節四句通是假借形容話，小注謂以登山觀水起聖門難爲言者，非。〇或以「孔子」一讀，而謂大注「聖人」正指孔子，不知何據不肯説孔子登山。不知若説孔子登山便何害。熊退齋《跋文公再遊九日山詩卷》曰：「泰山之登，沂水之浴，夫子豈好遊者？要其胸中自有樂地，故隨其所寓，自然景與心會，趣與理融，而無所不通也。」然則先儒亦以爲孔子實登泰山矣。見《翰墨全書・新安》。「孔子登東山而小魯，登泰山而小天下」，自人之所造而言，則「登東山小魯」是善蓋一國者，賢人地位也。至「登泰山而小天下」，則善蓋天下矣，聖人地位也。

「觀水有術，必觀其瀾」

瀾處正是大，其源即是本。「容光必照」，必照處正是大，其明即是本。則知其明之有本。○謂知其源之爲有本也，非源自源而本自本也。「日月有明，容光必照焉」，謂日月惟其有明，故於容光之隙無不照也。此句分明露出個本，上句只含蓄説。

大注「觀水之瀾，則知其源之有本；觀日月於容光之隙無不照，則知其明之有本」，言其源有自來，明亦有自來也。一説畢竟源是水之本，明便是日月之光之本，故曰「明者光之本」。此説未穩，以明對光則爲體，❶其實便以明爲本亦非。「水之瀾」與「容光之隙無不照」，是上文「道大」之義。

《集注》曰：「觀水之瀾，則知其源之有本矣；觀日月於容光之隙無不照，則知其明之有本矣。」源即水之本也，明則日月之本也，故曰「明者光之體，光者明之用」，其旨自有在也。蓋本是通用字，曰源者，專就水言，曰明者，專就日月言，非謂源與明之外，又有所謂本也。

聖人之心至虚至明，渾然之中，萬理畢具，千變萬化，其出無窮，故人但見其道之大，而不知其大之有本也。子曰「吾道一以貫之」，嗚呼！盡矣。

聖道之大者，如《中庸》所謂「能盡其性，而盡人之性，盡物之性，可以贊天地之化育，而與天地參」者也。其所謂本者，何也？即至誠無妄是也。但看其言曰「惟天下至誠，爲能盡其性」云云，則以有本

❶ 「對」，嘉靖本作「當」。

而大可知矣。

「聖人之道大」，只是泛應曲當而已矣。

聖道之一本，只是一理渾然而已矣。

「流水之爲物也，不盈科不行」

此處對下句，只是説盈此科而後進彼科，亦「足於此而通於彼也」。盈此科以况成章而後進彼科，以况入聖，不必説幾個科，幾節成章也。

「君子之至於道也，不成章不達」

「成章」，所積者厚而文章外見。○「所積者厚」，如《中庸》「其次致曲，曲能有誠」。「文章外見」，則如所謂誠則形、著、明者也。如是，則駸駸然入於聖人之域而有不自覺其至者矣。若無篤實工夫，所積未到，則何由得成章？既未能成章，又何以能漸進到聖人地位？○朱子下個「所積者厚」字，又是推原「成章」所以處。蓋「成章」不是工夫字。○「成章」正如朱子小注所謂「如孝是真個是做得孝成，悌真箇是做得悌成」者也。○或曰：「所積者厚而文章外見」，不必依「致曲」、「能有誠」、「誠則形著」者説。謂《中庸》就統體而言，此就逐事言也。愚按「所積者厚」字面，非就逐事言也，「成章」處已爲篤實光輝矣。

未至於成章，則是積之未厚也。積之未厚，則是未能循序而進也。故欲造聖道者，必有成章而後可望焉。猶今之做得三場文字出，然後可望中選舉也。其實到那做得三場文字成時，是用多少工夫了。而其工夫，亦豈旬時所能頓就哉！「成章」非徒以漸，又基於篤實。「不成章不達」，言必積之厚而既成章，然後可望聖域也。成章必由「以漸」，而曰「成章」

者，要其工力之到也。「不成章不達」，言只是言要有著實工夫。○「不成章不達。」愚謂是「誠之者」之工夫。成章本於厚積，厚積之基在於誠實。今觀《朱子語類》，於此亦曰：「人之爲學，須是務實，乃能有進。若這裏工夫欠了些分毫，定是要透過那裏不得。」則萬古一理，而不能移易也可知。

「不成章不達」，大注云：「必以其漸，乃能至也。」夫「成章」非「以漸」，所以成章者，「以漸」也，故本於「所積者厚」。夫所積之厚，非「以漸」而何？此本章「成章」字之旨。《大全》采朱子所謂「如孝，真個做得孝成；忠，真個做得忠成。子貢之辨，子路之勇，都是做得成」，此乃解釋《論語》「斐然成章」之旨，脩書者誤采之於此，殊是惑人。又考《語類》此章並無此語，則可見矣。

「君子之志於道也，不成章不達。」○「聖人之道，大而有本」，所謂本者既在於實心，則學之者亦須就心上著工夫。蓋聖人至誠者也，學之者必自誠之始也。「誠之者，擇善而固執之者也。」誠之又誠，則所謂「其次致曲，曲能有誠」，誠則形著而明，形著而明，則所謂「成章」矣。「成章」，「所積者厚，而文章外見也」。「所積者厚」，必有其基，苟非其心之誠，則其本不立矣。夫其道之大，正由其有本，學之者無其本，則何足以望其道之大哉！故曰：「不成章不達。」蓋不難於成章，而難於所以成其章也。所以能成其章者，非一朝一夕之故也，故曰：「學之者必以其漸，乃能至也。」謂至乎聖人之道之大也。聖人道大，其本在於誠，所謂「誠者，天之

道也」。君子之積厚而成章，亦基於誠，所謂「誠之者，人之道也」。所積之厚，必以其方，即「明善誠身是也」。聖賢豈有他道哉！

「孟子曰『雞鳴而起』」

「孳孳爲善者」，以其爲本分事也。「孳孳爲利者」，以其可以利己也。「利與善之間」，利不止是貨財，但有私己之心，或有所爲而爲者，皆利也。○凡無所爲而爲，只見理之當爲便爲者，善也。若有所爲而爲，則雖其所當爲，亦利也。孟子言「善」、「利」二字，❶便都該得。

一説此程門説話，然楊氏注在圈外，孟子本文，恐未有此意。蓋言同一孳孳也，孳孳於善，則爲舜一邊人；孳孳於利，則爲蹠一邊人。如此説「間」字，意思亦自明白。此章教人擇術。○「利與善之間也」，此「利」與「善」字，不必説大精微，只是明白相反者：爲善者從天理上做，爲利者從人欲上做。其曰「講之不明，未有不以利爲義者」，是楊氏之意。以爲爲善者，若有爲而爲之，亦利也，此又是深一節意，如孟子所謂「今之人，脩其天爵以要人爵」者，亦利也。但此章恐不專爲此等者發。程子謂「才出於善，便以利言」，亦指明白相反者，所以發明「間」字之意。舉舜、蹠而言，以見其相去之遠。曰利與善之分，以見其所争之不遠。所争之不遠者，差之毫釐也；相去之遠者，繆以千里也。孟子示人以取舍之幾如此。

「孟子曰『楊子取爲我』」章

「拔一毛而利天下，不爲」，對「摩頂放踵」

❶「言」，嘉靖本作「立」。

便是假借辭，非實説拔一毛而利天下不爲。總是言凡可以利天下者，皆不爲也。「摩頂放踵利天下，爲之」，總言其凡苟可以利天下者，皆爲之也。

「子莫執中」

注云「度於二者之間而執其中」，其爲我不至如楊子之固，其兼愛不至如墨子之泛，蓋不楊不墨而中立以爲道者也。此是不識中故也。〇子莫執中最害道，害道則害人矣。考之於古，如龍子所謂「貢者，校數歲之中以爲常。樂歲，粒米狼戾，多取之而不爲虐，則寡取之。凶年，糞其田而不足，則必取盈焉」。此子莫之執中也，其害昭然矣。以今時事言之，如近日禮部行各省提學官，每府學限養儒生八十名，州學六十名，縣學四十名。且如華亭一縣八百里，十室之内必有忠信，況八百里，只限四十名生員乎？如高、雷、廉、惠等，❶或連科無一舉人，其府學人才，豈能充八十名之數乎？含山一縣四里長，又安有四十名生員也？莆田一縣，流品之官，且不止八十，況限以四十名生員乎？此亦子莫之執中也。持此術也，安得無害？孟子此章之言，蓋以楊墨之害道人多知之，而子莫之執中，乃甚惑人，故孟子概以爲「猶執一」而深闢之。此孟子之所以爲有功於道也。〇「權，稱錘也。」是箇不膠於一定之物，故取以爲義。〇子莫之執中，與舜、湯之中大不同。子莫是固執，舜、湯是權其輕重而執之也。程子曰「中不可執也」，此「執」字，是子莫之執中。

❶「等」下，嘉靖本有「府」字。

「猶執一也」

言猶楊墨之各執其一也。❶

「所惡執一者，爲其賊道也」

爲我似義非義，而有害於仁。若是真義，則何害於仁？如顔子之簞瓢陋巷是也。兼愛似仁非仁，而有害於義。若是真仁，則何害於義？如禹稷三過其門而不入是也。蓋仁義本並行不悖，隨所在而各伸其是，所謂「權而取中也」。○「爲其賊道也」，此「道」字即中而合權者也。「爲我害仁」之仁，中而權者也。「兼愛害義」之義，亦中而權者也。大注「道之所貴者中，中之所貴者權」，此要體認精切。蓋不可於道外求中，中外求權也。「道之所貴者中」，不中不足以爲道；「中之所貴者權」，非權不足以爲中。子莫與堯舜之執中，名同而實異者，係於能精一與不能精一而已矣。○「道之所貴者中，中之所貴者權」，究其實，道一中也，中一權也，此與「執中無權」之中不同。執中而無權，由前面無致知工夫耳。

朱子曰：「爲我害仁，兼愛害義。」愚竊謂：若説「爲我害義，兼愛害仁」亦可。且與「執中」害「時中」同。今以「爲我害仁」，則似爲不害義矣。以「兼愛害義」，則似爲不害仁矣。此亦一疑。

「舉一而廢百」，百者，多辭也，言所執者寡，而所失者多。「百」字對一而生也。蓋道無定體，隨時、隨事、隨物，其頭面最多。若只執其一，則其餘皆廢矣。

冢宰王公嘗問《孟子》「楊子取爲我」一章之指，愚對曰：「楊子知有其身而不知有

❶「其一」，原缺，今據嘉靖本、四庫本補。

天下，惟恐失己者也。墨子知有天下而不知有其身，惟恐失人者也。想當是時，爲楊氏者則非墨氏，爲墨氏者則非楊氏。子莫蓋見二者之各有是處，而胸中則全無歸一主張，故兼取二者之中以爲中。而當時之人，亦必有以爲勝於二家者。惟孟子精義入神，故明闢其與楊、墨同科。執中爲近之，此所謂彌近理而大亂真者也。

「孟子曰『飢者甘食』」章

「甘」字不好，❶是「不暇擇」也。

問：「飲食正味如何？」曰：「此只淺說，如魚餒肉敗，不得其醬而食，便是『不暇擇而失其正味』也。」

「人能無以飢渴之害爲心害」

言心不爲貧賤所害，如口腹之於飢渴然，則過人遠矣。語意如所謂「以安社稷爲悦者」，不可依新安謂「貧賤不與飢渴期而飢渴自至」，須看上文，是平說，以彼喻此。不成此處又合言之？決不是。只看大注亦自分曉。「貧賤之故」，或以爲飢渴者，貧賤之故也，極可怪。「故」字輕，只如言事故之故，非所以然之故也。

「則不及人不爲憂矣」

言其所造之過人也。只就「人能無以飢渴之害爲心害」上説，不必依「有過人之識，則不以富貴爲事」例，又不必謂「不患德業之不過人」，以朱注已定也。蓋亦前章「附之以韓魏之家，如其自視欿然，則過人遠矣」之意。

「孟子曰：『柳下惠，不以三公易其介。』」

言其所守之介，雖三公之位不與易也。

❶ 「不」，原作「只」，今據嘉靖本、四庫本改。

大注云「柳下惠進不隱賢，必以其道；遺佚不怨，阨窮不憫；直道事人，至於三黜，是其介也」，而「不以三公易其介」意，亦可見矣。○「介」字就惠所守言，分辯意，只是不苟。○「不以三公易其介」，猶伊尹「非其義也，非其道也，祿以萬鍾，不顧，繫馬千駟，弗視也」。而陳氏以爲「不以三公之貴，移奪其所守之介」，則是謂不爲貴勢所奪。如此，則何不云「不以天子易其介」，豈不尤爲介邪？須詳之。

此章以「微顯闡幽」爲主。蓋人皆知惠之和，而不知惠之和而不流也。○汪氏曰：「伯夷餓于首陽，伊尹祿以天下弗顧，皆能『不以三公易其介』，獨稱柳下惠者，以惠之和，嫌於不介故也。」說得聖人「微顯闡幽」之意出。○此只是「闡幽」，何以見其「微顯」？蓋人皆知其和，今不稱其和而獨稱其介，便是顯者微之，幽者闡之，對舉而互見也。新安說是。

「孟子曰『有爲者辟若掘井』」

「有爲者辟若掘井」，何也？蓋掘井必欲得泉，掘井雖九仞矣，然未及泉而止，猶爲自棄其井也。○蓋不爲則已，爲則必要其成，豈可「半途而廢，自棄前功」哉！或者以爲「有爲者」設心如是，非也。味大注自明，還是孟子警人之辭。○「有爲者」可兼德學事功說，不可專主爲學。○「八尺曰仞」，《論語》注「七尺曰仞」依鄭玄說，新安考出當從八尺之說。

「孟子曰『堯舜性之也』」

三「之」字皆指道言，謂之性者，性是自然物事，故取此立言。「身」，體也，言堯舜性乎此道者也，湯武身乎此道者也，五霸則假之而已者也。大注以仁義爲言者，

道不外乎仁義。且假借仁義，從來有此説。如「舜由仁義行」，便是「性之」。「性之」，謂得於天然也；「身之」，謂體之也，有反之之功矣；「假之」者，非身有之也，借以文之而已，故曰：「惡知其非有也。」原五霸性分，元自有真仁義，乃置真者不用，而外尋個假者以自文，可嘆也。

「久假而不歸」

「久假」便是「不歸」，不必説不歸於真，言其假之久而安也，所謂「居之不疑」相似。○末兩句是孟子嘆辭，承上言。五霸本是假之，而終不自知其爲假，所以可嘆也。○「惡知」，五霸自不知也。○「不歸」，只是不已意。凡假物來用，及其還之，則已而不用矣。

「公孫丑曰『予不狎于不順』」

朱子此解云：「言太甲所爲，不順義理也。」蔡九峯解《書經》則別自爲説，曰：「狎，習也。『弗順』者，不順義理之人也。言我不可使其狎習不順義理之人，於是營宮于桐，使親近成湯之墓，朝夕哀思，興起其善。以是訓之，毋使終身迷惑而不悟也。」當時九峯已見《孟子注》，而更之如此，不爲無意。

「公孫丑曰：『《詩》曰不素餐兮。君子之不耕而食，何也？』」

「君子之不耕而食，何也」，爲君子發，言其不仕而食禄也。孟子曰「其君用之，則安富尊榮」，不是用之爲臣也，言雖不在臣位，❶君但用其言，則亦有其效矣。上有其效，則下有其功。

凡人君之禄其臣，無非以酬其功也。孟

❶ 「臣」，嘉靖本作「其」。

子之在人國，雖不顯任其君之事，而實自有可酬之功。公孫丑泥於法，而不知究其法之所由立，故孟子之論，雖前此所未有，而其理之所由來者尚矣。孟子之言，句句是實事，豈徒飾强辯以蓋己愆哉！○「其君用之」與「其子弟從之」相對說，謂君子上有功於君，下有功於民，主賢士之在其國而受其禄者言，故曰：「君子之不耕而食，何也？」○一說用則有功於君，不用亦有功於民俗，似不及前説，爲添「用」、「不用」字。或曰：不用則君子便去之，不食其禄矣，又何必尋討個功來？❶曰：「古之君子應聘而居於諸侯之國者固多，如孟子在齊最久，實未嘗仕也。」

「王子墊問曰『士何事』」章

「殺一無罪，非仁也。非其有而取之，非義也」，是說後來事，須看朱子小注及新安陳氏注。此章分明說志，便是未見於事也，故問曰「士何事」，而答曰「尚志」，分明是未有事也。○「志」字與「事」字對，況下文云「大人之事備矣」。誠如舊說也，況「殺一無罪，非仁也」，士當窮居日，安得有罪人可殺？蓋孟子此章言意所主是如此，若論士未得位日，豈無「居仁由義」乎？不然，則所謂窮養者何所養邪？但此章之意，對所問而云然耳。大注「大人之事，體用已全」，體謂仁，用謂義。

且王子墊明是以士爲無事，故問曰「士何事」，而孟子以「尚志」爲答。若將「殺一無罪」、「非其有而取之」數句做今日實

❶「必」，嘉靖本作「以」。

事，則是士有事矣。

「孟子曰『仲子不義與之齊國而弗受』」章

「是舍簞食豆羹之義」截下去，看大注一「然」字，此見聖賢重大倫而畧小節，不好爲苟難之行以駭俗者。

此亦「聖賢微顯闡幽之意」，與孔子論微生畝意同。

「桃應問曰『舜爲天子』」章

予嘗有難云：「以舜爲天子，必不使瞽瞍至於妄殺人。使誠有之，臯陶爲舜臣子，乃至忍執舜之父而戮之，於心安乎？非惟不能安，其勢必至使舜竊負以逃，而一時天地神人皆無所主矣。權其輕重，於義得乎？且爲人臣而執其君之父，雖曰以法，其亦可以爲訓乎？而八議之法，舜與臯陶獨不可以義起乎？」凡此皆愚之所以展轉於心而未能實得其説者也，姑識以俟知者，非敢以聖賢之言爲不然也。

桃應此問，予謂孟子當時只應答云：「若舜爲天子，瞽瞍必無殺人之事也。」只此一語，亦足以倒桃應之問，而不復庸費一辭也。如更問：「或爲天子而父殺人，如之何？」則「執之」之説與「竊負而逃」之説又皆無矣。

「執之而已矣」

臯陶若斷然要執之，舜既不得而禁之，亦安得而竊負以逃乎？此章之論，在舜易事，但爲臯陶者，似未安耳。○君父一也，臯陶視舜猶父，其視舜之父則祖也，如何以孫執祖，而迫其父於逃乎？

「夫有所受之也」

不必拘説受之於堯，總是國法，便有所受，而爲士師者，所當世守，雖君命不得

而廢也。此於泛論大理，則不可易。

天理之極，人倫之至。

一說皐陶之執瞽瞍者，天理之極也。舜之竊負而逃者，人倫之至也。如此則於本文「莫非」二字有碍。大抵皐陶爲人臣，當爲天子執法，是亦人倫所在。蓋皐陶所執者臣道，舜所處者子道也。「父爲子隱」章，《集注》亦兼言天理，則知舜之所處亦天理也。〇天理亦人倫，人倫亦天理，在天爲理，在人爲倫。

汪氏數句說得最好，曰：「孟子之對，示世爲臣子之道而已。以天子之父殺人，且不可舍，況其卑者乎？以天下之大，且可棄，況其小者乎？」

「孟子自范之齊」

「孟子自范之齊，望見齊王之子」，其氣象有與人不類者，喟然嘆曰：「居能移氣，養能移體，大哉居乎！彼王子者，獨非皆人子耶？」〇上言居、養，下獨言養，有是居則有是養也。

夫人所居者宮室，王子亦居宮室也；人所乘者車馬，王子亦乘車馬也；人所服者衣服，王子亦服衣服也。「王子宮室、車馬、衣服多與人同」，而王子之氣象若彼者，蓋其所居地位是王者之家，因與人不同而有以使然也。夫以勢分之居尚能移人氣象如此，「況居天下之廣居」，其氣象大，不與人異乎？〇「宮室」，宮通一家言，室其宮之閫房也。〇「衣服」，衣專指衣裳，服通言冠、履、茅、絰之類是也。

「望見齊王之子，喟然嘆曰」，其發嘆之意，全在「況居天下之廣居者乎」。惟先有此感，然後發此嘆，非徒歆羨其勢位之器宇異於凡人而已也。「居天下之廣居」

之氣象，必是「睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」矣。○曰「多與人同」，亦見終有不盡同處，猶曰「其所以異於深山之野人者幾希」。

「魯君之宋，呼於垤澤之門」

引魯君事爲證，證王子也，然居廣居意，亦自見於言外。

「此無他，居相似也」

或以爲守者之言，大抵孟子言，或泥注耳。況呼門時，守者尚未知其爲魯君也，注不必泥，可用前篇「君不得而臣」條引《書》及孔子之言以明之者爲證。

「孟子曰『食而弗愛』」止「獸畜之也」

言犬馬人有甚愛之者，與待豕不同。此四句泛説，言凡待人者，若徒食而弗愛，便是「豕交」，徒愛而弗敬，便是「獸畜」。○「獸畜」頗厚於「豕交」，蓋「豕交」全不愛，「獸畜」則愛矣，但不敬耳。亦須別白。○獸爲犬馬之屬，犬馬有爲人之所愛者，如西旅獻獒秦伯，弟求犬於秦，至以百兩金請易之而不與，楊生之犬能救主，張然之犬能報姦，皆可愛者。至於馬，則愛之者尤多。周穆王之於八駿，武帝之於天馬及大宛名馬，至用兵殺數萬人而得之。齊景公所愛馬病死，至欲殺養馬者，非晏子之諫不赦。此類甚多。是人之於犬馬，愛之非豕之比也。朱子因上文「豕交」字，而於此解爲「犬馬之屬」，雖微文末義，亦致其精也。

「恭敬者，幣之未將者也」

此以下方説上國君待賢去，言恭敬者，乃幣之未將者也，非因幣帛而始有也，特用幣帛以表其恭敬耳。若時人大概是以幣帛爲恭敬耳。如是，則是恭敬無實了。

夫恭敬無實，君子豈爲之虚留耶？ ○「恭敬者，幣之未將者也」，此恭敬之實也。「恭敬而無實」，此恭敬之文也。 ○「恭敬而無實」，則亦「豕交」、「獸畜」矣，君子可以是「虚拘」耶？

「君子不可虚拘」，言君子不可得而虚拘也。「虚」字從「無實」字生，非謂君子當去，不可虚拘也。既是君子，自能去矣，不待教之。

「孟子曰：『形色，天性也。』」

非指形色爲天性也，形色皆天性所在也。此「形色」平説，故注云「有形有色」。然色非有出於形之外也，故目之視、耳之聽、手之持、足之行，一嚬一笑，一動一静，便是色也，故下文只言形，猶「居移氣，養移體」下只言居。 ○「形而上者謂之道」，故曰：「形色，天性也。」只是「有物有則」，以《洪範》五事貌、言、視、聽、思説之爲盡。 ○「天性」是自然之理，循其自然，則各得其道矣，便是「踐形」。自然與當然有辯：「天性」須用「自然」字貼解。當然只是當如其自然，非自然外有當然也。

「踐形」猶云「實其形」，謂不虚之也，以能盡其形之理也。

形各有性，非空形也。若未能充其性，則於形之分有虧，非踐形也。

楊氏引「天生烝民，有物有則」，此正與「形色天性」同，而置在圈外，何也？蓋「形色，天性也」，字面更緊，今曰「物者，形色也；則者，性也」，則爲平説，小異耳。 ○「踐形」猶言成人必盡人之道，方爲成人，必盡形之性，方爲踐形。 ○「形色天性」，本來都到十分地位，人必充得

到十分地位，方是踐形，方滿得那腔子。

「齊宣王欲短喪」章

欲短三年之喪而爲期也，故公孫丑曰：「三年短而爲期，猶勝於絶不爲服者乎？」而孟子則曰「是猶或紾其兄之臂」云云。「紾兄之臂」，以譬「短喪」。「子謂之姑徐徐」，以譬言「爲期之，猶愈於已」。「亦教之以孝弟」，以明三年之喪出於天理人情之不能已，而決不可短者也。

「『齊宣王欲短喪』，何以決知其爲父母之喪乎？」曰：「喪服自期以下，則諸侯絶矣，故知此所短者，爲三年喪也。而王子母死，其傅爲請數月之喪，亦可決知其當時已葬，而除之禮以廢，故有是請也。請者亦冀得如『既葬而除』云耳。」

「齊宣王欲短喪」，或疑是自短其父母之喪。然按《史記・田敬仲完世家》「威王卒，子宣王辟彊立」，則父服之除，宜已久矣。孟子之遊，未必宣王始立之日也，豈爲其母或生母服乎？因自短其服制，而又推以及國人，所謂恕己及人，不忠之恕也。如此説方是「莫之禁而弗爲者」。

「教之以孝弟，則彼當自知兄之不可戾」是正意，而「喪之不可短」數字，乃附説也。在本言外而意實有之，故《集注》及之。自紾兄者言，只是弟，然弟者必孝，孝者必弟，故孟子并言之，非以「弟」字屬「兄之不可戾」，「孝」字屬「喪之不可短」也。如「徐行後長者謂之弟，疾行先長者謂之不弟」，此二句只説弟，下二句却云「堯舜之道，孝弟而已矣」，非以孝弟一道故與？

「是欲終之而不可得也」

「按《儀禮》：公子爲其母練冠、麻衣、縓

緣，既葬除之。」此便是終喪也。「疑當時此禮已廢」之說爲是，故曰：「是欲終之而不可得也。」若既葬而未忍即除，則其情雖厚，亦爲過制矣。古云：「先王制禮，不敢過也。」其傅之所請，殆非「既葬而未忍即除」者乎？○「是欲終之而不可得也」，此正謂齊宣王短喪故也。可見宣王不但自短喪，又推爲定制以行於國中，凡上下三年之喪皆令服期也。若王子母死而嫡母在，無不在三年服内，疑絶不爲服矣，故其傅爲請數月之服也。問：「此請不知王竟從否？」曰：「計必從也。公孫丑以孟子非其『爲期猶愈』之問，故言曾有爲數月之喪者何如？孟子以爲此則制於人而不得爲，彼則無所制而自不爲，不可同科論也。」○按《儀禮天子諸侯正統旁期服圖》云：「天子諸侯絶旁期，尊同則不降。正統之期不降於衆子，則絶而無服。」「正統之期」不降而爲高、曾祖之服，同於士庶也。「尊同不降」，如吾爲諸侯，伯叔父亦爲諸侯，則亦服期也。但伯叔之不爲諸侯者，則吾屬矣，故絶不服。❶ 若姑姊妹之嫁於國君者，亦爲服大功。若天子爲其母，亦齊衰三年也。若公子爲母服，葬而除者，自是「厭於嫡母」之故，知父在不得爲母喪三年也。

宣王是薄於其親之喪者，王子是不忍薄其親之喪者。夫父母之喪必三年，此乃天理之自然，人心之同然，而不容少有異議者。宣王自欲短之，而王子特請加數月，則自其一家之中推之已不能準，而況

❶ 「絶」，原作「絻」，今據嘉靖本改。

於天下乎？故曰：「父母之喪，無貴賤一也，以其心一也，以其恩一也。」

「齊宣王欲短喪」，得爲而自不爲者也。王子之請加數月，不得爲而欲爲者也。

「孟子曰『君子之所以教者五』」

下文「時雨化」、「成德」、「達材」、「答問」、「私淑艾」，都主君子之教言。○「時雨化」，時者不先不後，適當其可之謂，謂其學力已至，如「草木之生，播種封殖，人力已至」者也。如孔子之於顏淵，知其可語以克己之道也，故一語之，而顏子遂請事而無疑。如孔子之於曾子，知其可語以一貫也，故語之，而曾子遂應以一唯。蓋其有以受之也。○「時雨化」者，入聖域人物也。

「有成德者，有達材者」

成德，自其天資之純厚而成就之。達材，自其天資之明敏而成就之。蓋人材所禀，合下便有仁智兩類。

朱子曰：「德是天資純粹者，材是天資明敏者。」○「化」字、「成」字、「達」字，皆要仔細看，見得古人下字不苟處。

「有答問者」

謂答其問也。

「有私淑艾者」

或同時而相去不遠，如孔孟之於陳亢、夷之是也。或不同時而其生也後，如孟子所謂「予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也」。「是亦君子教誨之所及」，故亦爲君子之教也。○「有私淑艾」亦主教者而言。蓋其教澤所遺，有以成就之也。凡道德足以師範後學者，皆有私艾之澤。必併此言之，然後足以盡君子之教。

大注云「若孔孟之於陳亢、夷之是也」，則

是陳亢未嘗及孔子之門矣。而《論語》「子禽問於子貢」章，大注乃先云：「子禽，姓陳名亢。子貢，姓端木名賜。皆孔子弟子。」二說不同。下文云：「或曰亢，子貢弟子，未知孰是。」然則後說與此說爲不相戾。

「此五者，君子之所以教也」

聖賢施教，各因其材。兼私艾說，大概之詞。首句下注更仔細明白，學者但以彼爲據，則於此亦有所不必泥者矣。

「公孫丑曰『道則高矣美矣』」章

道爲君子之道，是君子所知所行者。

「大匠不爲拙工改廢」止「變其彀率」

此二句是起下文「君子引而不發」云云。其大注言「教人者皆有不可易之法，不容自貶以狥學者之不能也」，即是下文「君子引而不發」至「能者從之」之意。○嘗味上大注言「教人者皆有不可易之法」，「皆」之一字，指大匠及羿，君子教人正意，却在下文。

「君子引而不發，躍如也」條

承上「羿不爲拙射變其彀率」言，言「君子教人，但示以學之之法，而不告以得之之妙，正如射者之引弓而不發矢。然雖不告以得之之妙，而其所不告之妙，已如踴躍而見於前矣」。是道也，「中道而立」，「非難非易」，惟能者則從之，其不能者，君子且奈何哉！亦不容自貶以狥其不能也。見得「學者當自勉也」。「學之之法」，只是致知力行之成法。「得之之妙」，只在其中，如真個知得那理，行得那事，有以咀嚼其真味而實得於己者。○「授以學之之法」，如孔子之博文約禮，三千之徒，均此教也。若顏氏、曾氏之傳

獨得其宗，則所謂「能者從之」者也。○「得之之妙」不外乎「學之之法」而得之，而其所以得之，只在「深造之以道」，學者但當致力於其所學之法，而「得之之妙」則無所容其力也。力到功深，則自然心領神會。○「君子引而不發」，大注曰「但受以學之之法，而不告以得之之妙」，小注曰「雖啟其端，而不竟其說」，二說似不同。蓋既受以「學之之法」，❶則非只是「啟其端」而已。如博文約禮、三綱領八條目之教，豈但有「啟其端而不竟其說」之理？夫子曰「誨人不倦」，又曰「有鄙夫問於我，空空如也。我叩其兩端而竭焉」，尤見其不然也。然則當細認大注之意，而不可以小注混之矣。或曰：「『啟其端』猶『舉一隅』云耳，未可非也。」曰：「律以大注，則所謂『三隅』者，非『得之之妙』也。況『舉一隅』之云，與上文『不憤不啟，不悱不發』，同是說有受教之地，固居所受之前，而所謂『復』者則又可見，其終無『不竟』之說也。」○「得之之妙」，如曾子所得之「一貫」，顏子所得之「卓爾」，此誠所謂「中道而立」、「無過不及」之所在，固非可以易言；然亦天理之當然而已，故曰「非難非易」也。「能者從之」，如顏、曾有四勿之功，精察力行之力，❷則得之矣。

此章孟子之言，總是言「教有成法」，而其所以教有成法者，以其「道有定體」也。惟「道有定體」，故「教有成法」。「卑不可

❶「受」，嘉靖本作「授」。
❷「能者」至「精察」十四字，嘉靖本作「如顏子有四勿之功曾子有」。

抗，高不可貶」者，「道有定體」也。「語不能顯，默不能藏」者，「教有成法」也。亦惟其「卑不可抗，高不可貶」，故「語不能顯，默不能藏」。胡氏、陳氏所分貼，俱難從。○因「道有定體」，故「教有成法」，然所以教者，又即定體之道也。故有「中道而立」之云，「所得之妙」在於此。○「中道而立，言其非難非易」，亦以矯公孫丑所謂「宜若登天然，似不可及也」。○「大匠不爲拙工」、「羿不爲拙射」二句，以起下文之「君子引而不發」，一意也。人多於上節將大注「言教人者，皆有不可易之法」云云先發出了，遂於下節語勢牽纏重復，殊不知兩節同是一個道理，上是比況，下是正言也。

「孟子曰『天下有道』」章

「天下有道，以道殉身。天下無道，以身殉道。」士君子之處世，只有此兩端而已，「未聞以道殉乎人者也」。蓋當是時，「以道殉身」者固無也，「以身殉道」者亦安有哉？但見其皆「以道殉人」而已，故孟子發此。

「孟子曰『滕更之在門也』」止「不答，何也」章

「若在所禮而不答，何也？」」彭更所謂「若在所禮」者，意亦在於貴與賢與？

「趙氏曰：『挾二，謂挾貴挾賢也。』」以國君之弟固有貴可挾，以諸侯子姓而能從師受業，其亦可見有賢可挾處。然二者非可以爲挾也，故孟子薄之。

「孟子曰『於不可已而已者』」章

「於不可已而已者」，以處事言。○「於所厚者薄」，以待人言。○一説或爲其所當爲而爲之太驟，或厚其所當厚而厚之太

過，似亦可通。

「其進鋭者，其退速」

「其進鋭者」以脩爲言，自是二項。但「於不可已者」與「於所厚者」同是一不及之弊，對下句便是一不及一太過。不可以「進鋭」、「退速」貫上二項作一事説，「進」字、「退」字説不去。○厚薄看來亦不可依朱子小注，專作父子兄弟，對外人説，各各有厚薄。○「於不可已而已者」，大注「三者之弊，理勢必然」，或以其「進鋭」爲只是「不可已」與「所厚者」，其於「三者」字意若不合矣。蓋果如其説，則只是二者。

「孟子曰『君子之於物也』」章

此章宜先排個「物」字、「民」字、「親」字在這裏，然後將「親」、「仁」、「愛」三字擇所宜施者而施之，以「親」字付之於親，以「仁」字付之於民，以「愛」字付之於物，則各得其分，而不至於輕其所重，重其所輕矣。

分而言之，則有序。○序，謂輕重之序。所謂理一而分殊也。○「理一者」，親、民、物皆所當愛也。「分殊者」，物則愛之，民則仁之，親則親之，有其等也。一本故也。○父母一而已。○此章只是輕重之等，既有輕重，則先後亦在其中。重者必在所先，輕者必在所後，但正意主於輕重之等。

「孟子曰『知者無不知也』」章

「當務之爲急」，爲最所當知者。○「急親賢之爲務」，謂急於愛賢也。仁知意要分別得明。○下文舉堯舜以實之，「堯舜之智」，「急先務」，如曆象、治水、舉相去凶是也。○「堯舜之仁」，「急親賢」，則所謂

「堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹、皋陶爲己憂」者也。○觀《堯典》所序，一則曰「乃命羲和」，二則曰「疇咨若時登庸」，三則曰「疇咨若予采」，四則曰「咨四岳」，五則曰「明明揚側陋」，其「急親賢」有如此。考之舜猶然。○若親賢如「堯以不得舜爲己憂」，舜以不得禹、皋陶、稷、契、夔、龍輩爲己憂是也。○急先務，如堯之欽天授時、抑洪水之類，舜之「在璇璣玉衡，以齊七政」、班瑞覲后、「同律度量衡」之類是已。識其大體，則心不狹，知者無不知，仁者無不愛也。雖曰「當務之爲急」，「親賢之爲務」，但先務既治，則凡在當治者，當自無不舉矣。賢者既親，則於仁民愛物，亦當無所不用矣，故曰「急先務也」，「急親賢也」，非「先務」與「親賢」之外，皆無所事也。

此章乃平論智仁，不可使「急先務」與「親賢」相混。

盡心章句下

「孟子曰：『不仁哉！梁惠王也。』」

注：「『親親而仁民，仁民而愛物』，所謂『以其所愛，及其所不愛也』。」夫「仁者以天地萬物爲一體」，「民吾同胞，物吾與也」。蓋無一物不在所愛之中，今乃以民物爲所不愛，何也？此亦所謂「其所厚者薄，而其所薄者厚」之意，故朱子《或問》曰：「以家對國與天下而言，則其理雖未嘗不一，然其厚薄之分，亦不容無差等矣。」蓋理一分殊之說也。故民亦吾所愛也，視親則爲在所不愛矣；物亦在所愛也，視民則又在所不愛矣。

「以其所愛，及其所不愛」，推類言之，如父母之所愛者亦愛之，父母之所敬者亦敬之。至於犬馬盡然。又如愛其人而及其屋上烏，皆是也。○此承上篇之末三章之意：一是於所厚者薄，無所不薄。二是「親親」、「仁民」、「愛物」。三是「此之爲不知務」。蓋此四章皆有務本之意。仁人之恩，自內及外。○「親親而仁民，仁民而愛物」，自一家之内而推出，外以及民也。不仁之禍，由疏逮親，「以土地之故及其民，以民之故及其子」，土地視民，亦爲疏也。下句難言「由外及内」，故變言「由疏逮親」。

「孟子曰『《春秋》無義戰』」章

「春秋」是指《春秋》經，非指春秋時也，故注云「《春秋》每書諸侯戰伐之事」云云。「彼善於此，則有之矣」，此句要見得總是「無義戰」意。

「征者，上伐下也」

此條正解上文所以「《春秋》無義戰」之意。○「征者，上伐下也」，征伐自天子出也。諸侯有罪，則天子命方伯以討之，無有諸侯伐諸侯者。若《春秋》征戰皆不禀王命，以諸侯伐諸侯，此所以「無義戰」也。然則召陵之師，亦非禀王命也，何以爲「彼善於此」？曰：「如責『包茅不入，王祭不供，寡人是問』，以此問罪，意猶在尊王也。然以其意不自天子出，且特假之以爲興師之辭，此所以僅得爲『彼善於此』，而終不得爲『義戰』也。知《春秋》者莫如孟子，如此章之言，盡《春秋》之義矣。」○「征與伐何別」？曰：「有不義之伐，無不義之征。」

「孟子曰『盡信書則不如無書』」章

此「書」字不必指《書經》，凡載事之辭，皆書也。

「吾於《武成》，取二三策而已矣」

「吾於《武成》，取二三策而已矣」，安能盡信邪？且《武成》有云「血流漂杵」，夫「仁人無敵於天下，以至仁伐不仁，而何其血之流杵也」，其不可信明矣。孟子此言，非初不識書本意，蓋直反書意而言之，所以拔本塞源而爲生民立命也。❶ ○據此言，則其所不信者，不止「血流漂杵」之一言矣。然今通考《武成》，則其言一一皆平實而可信，何也？且所關繫甚大，一句不可少。○《武成》本文曰：「既戊午，師渡孟津。癸亥，陳于商郊，俟天休命。甲子昧爽，受率其旅若林，會于牧野，罔有敵于我師。前徒倒戈，攻于後以北，血流漂杵。一戎衣，天下大定。」傳曰：「蓋紂衆離心離德，特劫于勢而未敢動耳，一旦因武王弔伐之師，始乘機投隙，奮其怨怒，反戈相戮，其酷烈遂至如此。亦可見紂積怨于民若是其甚，而武王之兵，則蓋不待血刃矣。」○「『何其血之流杵也』，『杵，舂杵也』，兵間安得有舂杵？」曰：「此正兵中所宜用也。古人凡行兵，兵人須各携畚、鍤、板、杵之屬，爲營塹備也。又有羅鍋之類，行以爲羅，爨以爲鍋。」○漂，浮流也。

「孟子曰『有人曰：我善爲陳』」章

此以下，皆言無用於「善爲陳，善爲戰」也。夫「國君好仁，天下無敵焉」，何以見之？如湯「南面而征，北狄怨。東面而征，西夷怨。曰『奚爲后我』」，孰有敵之者？

❶「立」，嘉靖本、四庫本作「之」。

又如「武王之伐殷也」，蓋紂之民自無有敵之者，故能以寡勝衆如此。且武王方其入殷之初，一告民曰：「無畏，寧爾也，非敵百姓也。」於是民皆「若崩厥角稽首」矣，夫誰與王敵？然所以國君好仁，便能無敵於天下者，何也？蓋「征之爲言，正也，各欲正己也，焉用戰」，「焉用戰」，正所謂「無敵」也。若有敵之者，則須戰矣。○好仁則自無敵於天下，彼「善爲陳，善爲戰」者，蓋不仁而徒以力取勝矣，故曰：「大罪也。」而他日又曰：「善戰者服上刑。」○不曰「南面而征，北國怨。東面而征，西國怨」，而必曰「西夷」、「北狄」者，夷狄在四遠之地，要荒之外，尚怨其我後，則近者可知。古人立言之法，多類此。

「革車三百兩，虎賁三千人」

言其不盛兵威也，以矯「我善爲陳，善爲戰」之意。千，《書序》作「百」，則益明矣。○《孫子·作戰第二篇》曰：「凡用兵之法，馳車千駟，革車千乘，帶甲十萬。」注云：「一車兩驂兩服，凡四馬，故曰駟。以皮縵其輪，籠其轂，而號爲革車者爲一千乘，即駟也。古者每兵車一乘，甲士三人，步卒七十二人。又二十五人將重車在後，凡百人也。故車千乘，則帶甲者共十萬也。」○「虎賁三千人」，《書·立政篇》傳曰：「執射御者曰虎賁。」○《正韻》賁與奔同。虎賁，勇士也。孟賁力士，蓋亦以此得名。❶ ○《周禮》虎賁氏：下大

❶「以此得名」至下「寧爾也條」一段，原錯頁在下「孟子曰吾今而後知殺人親之重也章」條「出乎爾者反」下，今據嘉靖本乙正。

夫二人，中士十有二人，府二人，史八人，胥八十人，虎士八百人。虎賁氏掌先後王而趨以卒伍，軍旅、會同亦如之。蓋如今之親軍禁兵也。○「革車三百兩」，每車堪載者七十五人，三百車該二萬二千五百人。「虎賁三千人」，蓋親兵武士也。若依《周禮》每虎賁自大夫至虎士八百二十二人，三千虎賁則該二十四萬六千九百人矣。決不至如此之多。且既曰「虎賁」，安得用多？又紂獨夫，無甚難克，而大國三軍不過三萬七千五百人，安得虎賁如此之多？亦安用如此之多？況八百國來會者，及庸、蜀、羌、茅諸國，各率人徒致助，益信不用許多兵矣。然本文曰「虎賁三千人」，只論人數矣。

「王曰『無畏，寧爾也』」條❶

《集注》「《書·泰誓》文與此小異」，❷曰：「勗哉！夫子罔或予畏，寧執非敵。百姓凜凜，若崩厥角。」傳曰：「夫子，將士也。言無或以紂爲不足畏，寧執心以爲非我所敵也。商民畏紂之虐，凜凜然若崩摧其頭角然，言人心危懼如此。」今按孟子之説，非獨小異，蓋大異也。「稽首至地，如角之崩」，言其扣頭抵地，有如獸角之下觸也。崩不是崩墜，只是垂向下之意。○「無畏，寧爾也」一條，重在「若崩厥角稽首」一句。

朱子謂武王不如湯者，其所指固非一端，

❶ 上「以此得名」至「寧爾也條」一段，原錯頁在下「孟子曰吾今而後知殺人親之重也章」條「出乎爾者反」下，今據嘉靖本乙正。

❷ 「集注書泰誓」至下「所謂歸市者」，原錯頁在下「孟子曰吾今而後知殺人親之重也章」條「乎爾者也所謂天道」上，今據嘉靖本乙正。

然以此章觀之，亦見得武王不如湯處。在湯則曰：「南面而征，北狄怨。東面而征，西夷怨。曰：『奚爲后我？』」湯兵未至，而民已先信其爲救民伐罪之師，而非敵百姓矣。初不煩一詞之告諭，而後民始安之，所謂「歸市者不止，❶耕者不變」，是多少信得湯過。若武王，則猶須云「無畏，寧爾也」，於是民始「若崩厥角稽首」，雖同歸於無敵，然亦不無優劣。

「孟子曰『梓匠輪輿』」章

正意在言表，蓋勉勵學者求解悟於條教之内也。然教亦有善否，如云「善教者，使人繼其志」。○「梓匠輪輿」，梓人，蓋就山取木者，故以木名之。匠人，則制木使成器者，故以工名。輪人，車所重在輪，故別爲一工。輿人，除輪之外，凡車中事件，皆其所制也。《考工記》有梓人、匠人、輿人、車人，但所治與此不盡同。輿人爲車，車人則爲耒，而不分輪、輿。匠人又治經界七工，梓人則治筍簴及布侯，蓋兼治耶？

「孟子曰『舜之飯糗茹草也』」章

草，蔬菜也，故蔬菜之類，字皆從草頭，草者，其總名。蔬菜即草之可食者也，然以其皆草也，故此謂之草。

「被袗衣，鼓琴，二女果」作二件看。「鼓琴」言其樂而自適也，就富貴說。

看此章，須味「若將終身焉」、「若固有之」兩句，看其氣象如何，其設心如何。○方其未富貴之時，絶無望富貴之心。及其

❶ 上「集注書泰誓」至「所謂歸市者」，原錯頁在下「孟子曰吾今而後知殺人親之重也章」條「乎爾者也所謂天道」上，今據嘉靖本乙正。

既富貴之時，又若素富貴者然。蓋真見夫外物之不能爲損益故耳。惟其「有天下而不與」，此所以「被袗衣，鼓琴，二女果，若固有之也」。

「孟子曰『吾今而後知殺人親之重也』」章

親，謂父兄也。〇「吾今而後知殺人親之重也」，此章教人慎其所施也。吾以是施之，彼必以是報之，曾子「戒之！戒之！出乎爾者，反乎爾」者也，所謂「天道好還」也。陳宮曰：「以孝治天下者，不害人之親。施仁政於天下者，不絶人之祀。」古人罪人不孥，父子兄弟罪不相及，皆存厚也。

「然則非自殺之也，一間耳」

猶言假手於人耳，其實是己殺之也，所謂「此往彼來間一人」者。如此，若殺人之親者，其心本非以自殺其親，然其勢必至於殺其親，故孟子之立言如此，所以警人耳。

此章之言，只重在此一句。蓋有施無良於人而貽災於親者，猶但知歸怨於人而曰非我也，不知殺者非我，而所以致其殺者則我也，但不出己手耳。故孟子根極其理以曉悟之，亦確論也。「然則非自殺之也，一間耳」，注：「間，去聲。」故云「此往彼來間一人耳」。惟《論語·雍也》篇「回也，其心三月不違仁」章注云：「顔子於聖人，未達一間者也。」則作平聲讀。有新安陳氏之説頗詳。

「孟子曰『古之爲關也，將以禦暴』」章

關則同，而古今所以爲關之意則不同。蓋古者關「譏而不征」，今則主於征而已，蓋失先王設關之本意矣。

「古之爲關也」，此題吾若做時文，則破

云：「關一也，而古今爲關之意則有公私之異焉。」或破云：「古以之而譏，今以之而征。」

「孟子曰『身不行道』」章

「身不行道」則化亦不行於妻子，然猶可使也。若「使人不以道」，則令亦不能行於妻子矣。兩言「妻子」者，非專爲妻子也，言妻子至親近，仰吾以爲天者尚不可化不可令，况他人乎？

古人謂進德者必考之於妻子。

「孟子曰『周于利者，凶年不能殺』」章

「周于德」謂識到、守到，又氣到也，故「邪世不能亂」。三者一不至，則亂矣。識不到則眩，荀彧之從曹操是也。守不到則敗，楊雄之爲莽大夫是也。氣不到則懾，王公坦之之倒執手板是也。

據《集注》云「言積之厚則用有餘」，則所謂「邪世不能亂」者，就應用而言也。如甯武子當成公之時，蘧伯玉當衛靈公之際，皆所謂「邪世不能亂」者。又其大者，如孔子之在春秋，孟子之在戰國，真如白璧在泥塗，終不受點汙也。○上句起下句，正與《論語》「百工居肆以成其事，君子學以致其道」同，仲珠欲平説，不當輕重，此所未曉。

「孟子曰『好名之人能讓千乘之國』」章

既曰「好名之人」，便是非其人矣。此章最得好名之人情狀出。孟子之言，句句是事實，蓋嘗驗之人矣。

此章是觀人之法，只在孔子「察其所安」一句内。

「孟子曰『不信仁賢則國空虛』」章

國非無人也，不信仁賢則若無人矣。無仁賢，則雖億兆其衆，不足爲有無也，故

曰：「三卿爲主，可謂衆矣。」紂失仁賢，則爲獨夫。狐朝在秦，未可謂秦無人。三良在鄭，則楚知未可問。傳曰：「不有君子，其能國乎？」

賢者，有德之稱，兼才。仁則德之首也。○「禮義」者，禮必有義，義即其所以爲是禮者之理也。

「政事」者，政以大綱言，事其中節目也。○「仁賢」還作兩人看，如俊傑賢能之類。若「禮義」、「政事」，則在所不分。

「孟子曰『不仁而得國者有之矣』」章

胡氏謂「騁私智可以盜之於一時，非至仁不可得之於悠久」，孟子未有此意。

如田恒之於齊，三卿之於晉，下以術而愚其民，上以力而脇其君，則亦可以盜國者。若普天之下，萬邦之廣，欲以術而愚之，則一人之術有限，而天下之大不可以勝愚也。欲以力而制之，則一己之力有限，而天下之大不可以勝制也。故曰：「不仁而得天下，未之有也。」自孟子時觀之，則只有「不仁而得國者」，無「不仁得天下」者。自孟子後觀之，則自秦以來，「不仁而得天下」者有矣。然究竟論之，則皆「一再傳而失之，猶不得也」，故引鄒氏云云。

「孟子曰『民爲貴，社稷次之』」章

當時諸侯，皆以南面之貴自驕，而視民如草芥，故孟子抑彼伸此而爲言。○「民爲貴」，只是「匹夫匹婦或能勝予」之意。蓋古者有畏民之君，是以無可畏之民。後世狃於民之不足畏，而民之大可畏者始見於天下。○得其民則天下歸之，此謂神器歸之也，非謂天下之人歸之。蓋上「得乎丘民」之「民」，是天下之民歸心矣。

稷非土無以生，土非稷無以見生生之效，以其同功均利，一體相須，故社稷之立，同其所亦同其祭也。○「壇壝」猶言壇場。壝，墠也。墠，除地也，亦場也，即壝也。築起者爲壇。當立神之廟，壝其場也。一曰壇在四隅，如矩曲方。蓋總是壇外圍内之地。一曰壇謂壇及堳埒也。《玉篇》：「埒，耕治也。」「堳」字查無，蓋總一般。或曰：堳蓋墻云。○小注：「《周禮·地官大司徒》『設其社稷之壝而樹之田主』，考《周禮句解》曰：『田主，田神也。樹，立木爲表也。』」

「是故得乎丘民而爲天子」條

如此論民之貴，不知孔子議論亦如此否？愚意只説民之貴便罷，何必以得天子只爲諸侯，得諸侯只爲大夫來照他！如云「何以守位？曰仁」。「天明畏自我民明畏。」曰：「殷之未喪師，克配上帝。」「得衆則得國，失衆則失國。」曰：「匹夫匹婦不獲自盡，民主罔與成厥功。」曰：「匹夫匹婦，或能勝予。」曰：「民可近，不可下。」如此議論，亦足以明民之貴矣。

「犧牲既成，粢盛既潔」

「犧牲既成」，謂牲牷肥腯者也。○或曰：盛，具也。○黍稷之在器曰「粢盛」。「毀其壇壝而更置之」，蓋徙置他處，亦有易神而事之意與？抑只是與之更新之意與？大抵只是更新意，以土穀無二神也，難拘於更立君之例。

八蜡。

《禮記·郊特牲》云：「天子大蜡八，伊耆氏始爲蜡。」蜡也者，索也。「歲十二月，合聚萬物而索饗之。」

注：「蜡祭八神。」先嗇一，神農。司嗇二，上古后稷之官。農三，田畯，督農者。郵表畷四，郵亭，督農者所居，及標表連畷處皆是。表畷，謂畷之表也。貓虎五，除田鼠、田豕。坊六，水防也。水庸七，溝也。昆蟲八。蝗螟。

此注與《禮記》本文似不合，且與此所引亦不合。恐貓、虎當分爲二，而無昆蟲一目。一説祭百種以報嗇，當別爲一祭。且蝗螟而祭之，與報功之意爲逆。或曰：以其不爲苗害。又或曰：如祭鱷魚。伊耆氏，堯也。索，求索，求其神也。合，猶閉也。閉藏之月，萬物各已歸根復命，聖人欲報其神之有功者，故求索而饗祭之也。

《山堂考索》曰：「蜡之爲言，索也。伊耆氏始行之。終歲休息，則索饗群神而舉是祀，所謂蜡以祭八神是也。一方有歉，則時缺其禮而不講，❶所謂蜡以禮四方也。然則蜡之爲義，雖以敬神，實所以警東阡西陌耕耔之夫也。彼康成取昆蟲以足八神之數，其意蓋謂虫螟之災，神實驅之。不知昆蟲實出於祝辭，正不可附會而足其數也。王肅出貓虎而棄昆蟲，其意蓋謂迎貓迎虎實爲二物，不知貓、虎均爲食田鼠、田豕，尤不可分爲二祭也。吁！昆蟲既不足以充其數，貓、虎又不當以拆其一，則所謂祭百種以報嗇者，得非八神之一乎？〇愚按《禮記·郊特牲》本文似未嘗以昆蟲爲一神，亦有疑在。前貓、虎亦素疑不當分：郵表畷既合，貓虎何爲分？今觀先輩，果有此論。

❶「缺」，原作「鈌」，今據嘉靖本改。

今定八蜡：先嗇一、司嗇二、百種三、農四、郵表畷五、貓虎六、坊七、水庸八。

「年不順成，八蜡不通」，二句相連，不可分平。蓋年若不順成，則八蜡之祭不通。惟順成之處則行，不順成之處則不行，所以謹民財也。蓋以其神無功，故不報祭。此正與「旱乾水溢，變置社稷」之意同。

「不順」謂雨暘不時，「不成」謂五穀不登。○《禮記》注：「順爲五氣時若，成謂五穀皆登。」

「孟子曰：『聖人，百世之師也。』」

「師」字只在「聞風而興起」内得。

「伯夷、柳下惠是也」

不言孔子者，朱子曰：「孔子道大德中而無迹，故學之者没身鑽仰而不足。二子志潔行高而迹著，故慕之者一日感發而有餘。」❶亦不言伊尹者，汪氏曰「聖人達則澤及當時，窮則風傳後世」，此不及伊尹者。夷、惠不爲政於天下，所可言者，風而已。○二子非有意於爲人師，其高風垂於後世，人從而師之耳。蓋其所造已到極處，亦人倫之至也，故曰「聖人」。

「頑夫廉，懦夫有立志」

廉對汚，立對懦，但無所汚累者必有立，亦理有以養氣也。不然，餒矣。○廉遠地，則堂高。廉不是堂口之磚，乃是堂口磚之角處。角謂其人字脊也，非兩角也，故曰「廉隅」。隅亦角也，故又曰廉，謂稜角峭厲。

「薄夫敦，鄙夫寬」

薄對厚，寬對狹也。

「非聖人，而能若是乎」

❶「發」，嘉靖本、四庫本作「慨」。

此句最重。自古人未有目一子爲聖人者，「而況於親炙之者乎」？上文俱非親炙者。○「而況於親炙之者乎」，見聖人之所以感發乎人心者，大不凡也。自後世言謂之風，自當時言只是德。《程明道先生行狀》曰：「覿德者心醉，聞風者誠服。」德與風固有辯也。范文正公作《嚴先生祠堂記》，有曰：「先生之德，山高水長。」李大伯爲易「德」字作「風」字，正此謂也。「而況於親炙之者乎」，不必兼世言，注分明云：「親近而薰炙之也。」

「孟子曰『仁者，人也』」章

大意孟子是開釋「仁」、「道」二字以示人，謂人有恒言曰仁曰道，不知所謂仁者無他，即是其所謂人者也。以仁與人合言之，則有這人之身，便有這仁之理，以其爲所當行之路，即此便是道矣。「仁也者，人也」，言仁者非他，即是人之爲人者也。蓋有是人則有是仁，人則當仁矣，故曰：「合而言之，道也。」仁與道是一時事，此處不分性道，故引程子云云。○「仁也者，人也」，何以如此立言？蓋人而無仁則不成人矣，故曰「仁也者，人也」，故曰「無惻隱之心，非人也」。

「合而言之，道也」

如此立言，方見道爲事物當然之理。仁以所具而言，道以所循而言。

「有物必有則」，此箇「則」，便是物之所循者也，故曰「合而言之，道也」。仁不在人之外，而道又不在仁與人之外。○二字最說得廣，父慈、子孝、兄友、弟恭之類皆是。以至「視思明」、「聽思聰」等之類皆是。「仁也者，人也」，全重在人，未有合意。至下句方合之，以見道之所以爲道

處。合言，則「仁」與「人」字平重矣。

一説「仁也者，人也」，此章重在「道」字。曰「仁也者，人也」，只是謂「合而言之」之地，故《集注》只引程子曰：「《中庸》所謂『率性之謂道』是也。」既不兼引「天命之謂性」，又不引及所謂「仁者，人也」，其意可見。

此章大意，謂人外無仁，而道亦不外是矣。

時文可破云：「仁不外乎人，而道又不外乎仁與人也。」

「仁也者，人也」，此專言之仁，兼四德萬善在其中。又如「集義所生」之義，「克己復禮」之禮，皆專言而兼衆善者也。

《大學》「緝熙敬止」之敬，是專言者，又統乎下文之仁、敬、孝、慈、信等矣。○愚按外國本之説，理味俱短，而朱子乃謂「如此則理極分明」，何耶？蓋惟曰「仁也者，人也」，即繼之曰「合而言之，道也」，此所以爲孟子議論也。若兼「義者，宜也」云云，「合而言之，道也」，則有何意味？雖非孟子，亦能爲此矣。且既曰「仁也者，人也」，則何所不該！不當復繼之以云云矣。○若曰「仁也者，愛也」，則兼繼以「義也者，宜也」云云，故周子曰：「德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智。」如《中庸》對義言，雖亦曰「仁也者，人也」，然却曰「親親爲大」，則亦主於偏言矣。愚竊以爲朱子不當取外國本之説，於圈外或明言「不如此本之爲長」方是。鯫生一見，聊誌以俟智者。

「孟子曰『孔子之去魯，遲遲吾行也』」章

此言在未行之時説。蓋魯既受女樂，孔子當去，然不欲爲此去，又不欲爲苟去，

故遲遲云云者。蓋因子路可去之言而發與？故孔子曰：「魯今且郊，若致膰于大夫，則吾猶可以止。」可見其「遲遲吾行」之意。「去父母國之道」及「去他國之道也」二句，是孟子釋之之詞。

此章之言，記《魯論》者可以入之《鄉黨》。

「孟子曰：『君子之厄於陳、蔡之間，無上下之交也。』」

按《史記》孔子去衛適齊凡二次，此其第二次也。因靈公問陳，不對而行。復如陳，又如蔡及葉。朱子《序説》曰：「《史記》云：『於是楚昭王使人聘孔子，孔子將往拜，而陳、蔡大夫發徒圍之，故孔子絶糧於陳、蔡之間，有「慍見」及告子貢一貫之語。』按是時陳、蔡臣服於楚，若昭王來聘孔子，陳、蔡大夫安敢圍之？且據《論語》，絶糧當去衛如陳之時。」「無上下之交也」，如在齊則景公顯名諸侯也，而衛靈公亦能引賢以自近。其下則有蘧伯玉、顔讎由、鄭子産，皆夫子之賢主人也。在陳、蔡則不然，亦其時事之不獲已而過其國耳。如他日將之荆，先之以冉有，次之以子貢，可見聖人之智，自不後於人也。「君子之厄於陳、蔡之間，無上下之交也」，可見《史記》陳、蔡大夫發徒圍之之説未可信。其絶糧者，亦止是「無上下之交」，而懷資不足，無從得糧耳。

「貉稽曰：『稽大不理於口。』」

「理，賴也」，不賴於口，言壞於衆口也，爲人所壞則不足賴矣。若賴得他，則不爲所壞矣。不理之意，當如此看。

「孟子曰：『無傷也，士憎兹多口。』」

言爲士者益多爲衆口所訕，則稽之「不理

於口」，猶未害也。然出一「士」字，亦可見稽之未爲士也。此「士」字指文王、孔子之流，舉文王、孔子，所以見其「無傷」也。「盡其在我」之意，在言外見得。孟子之言，只是「無傷」意。

「貉稽曰：『稽大不理於口。』」自以爲所害也，故孟子言不足爲害，何也？孔子不免爲群小所愠，文王亦不免爲人所怒，則衆口於子何害乎？然則惟當脩其在我者而已矣。然曰「士憎兹多口」，則稽或未足以語士乎？如孔子、文王，士流之望也。

《柏舟》詩曰：「憂心悄悄，愠于群小。覯閔既多，受侮不少。静言思之，寤辟有摽。」今《孟子》注曰「本言衛之仁人見怒於羣小」，而《詩傳》以爲婦人不得於夫之詩，此「群小」指衆妾也。或謂孟子時，《詩傳》未定，既定而未及解此也。或曰仁人泛指，莊姜亦女中之仁者。

《綿》詩第六章曰：「肆不殄厥愠，亦不殞厥問。柞棫拔矣，行道兑矣。昆夷駾矣，維其喙矣。」傳言太王雖不能絶昆夷之怒，亦不殞墜己之聲聞。蓋雖聖賢不能必人之不怒己，但不廢其自修之實耳云云。○「憂心悄悄，愠于群小」，不必説出「衛之仁人」。「肆不殄厥愠，亦不殞厥聞」，不必説出「太王」。《集注》則當云「本言衛之仁人」、「本言太王」，如前章言書之本意相似。

「孟子曰『賢者以其昭昭使人昭昭』」章

「賢者以其昭昭使人昭昭」，在人君則「人」字兼臣民，在人臣則「人」字兼君民。

「孟子謂高子曰『山徑之蹊間』」章

趙氏謂高子嘗學於孟子，去而學他術。

今觀此章，亦未見得是爲此發，大概警其工夫間斷耳。且公孫丑不稱其字而曰高子，孟子不稱其名而曰高叟，安見其爲學於孟子邪？彼徒見孟子所告之言似長者之詔子弟，然而意度耳。

朱子嘗以《孟子》書爲孟子自著，今觀此「孟子謂高子曰」與前篇「公孫丑曰」、「高子曰」同，似是公孫丑之徒所記者，然實未見得「告子先我不動心」、「樂正子二之中四之下」，孟子亦不名字之矣，何獨高子？且既可謂之「高叟」，則亦可謂之「高子」矣。然則朱子以爲孟子自著者，果非苟也。○「山徑之蹊間，介然用之而成路。爲間不用，則茅塞之矣」，以況方寸之間，善端之萌，但以禮義充養之，則即開豁而光亨。若理義之念有間，亦隨蕪穢而不治矣。「今茅塞子之心矣」，語法與「人能無以飢渴之害爲心害」相類，究其所以爲心茅者，氣習之蔽也。

「爲間不用，則茅塞之矣」，是承上句意説，言此箇山蹊，但「介然用之而成路」。雖成路矣，然復不用，則又爲茅所塞矣。以況在人理義之心，若能時時存養之，則日進於高明矣。若稍二三其心，則物欲又隨而梏亡之矣。或曰：只是對説，不用貫意。蓋只是一個山蹊也，用之則爲大路，舍之則塞。愚以謂，據今日，凡山蹊雖已成大路，若稍久不行，又有不爲茅塞者乎？彼謂「茅塞」者，亦只是蹊間，此豈孟子所以警人之意乎？且非事理之實也。吾聞「惟聖罔念作狂」，故他日有「西子蒙不潔」之喻，孟子語意大不然也。

「高子曰：『禹之聲，尚文王之聲。』」

此非自有所見，乃俗云「就所相漆」，而實非以漆相也。孟子之喻，言簡而意足矣。

「孟子曰：『何以言之？』」

孟子窮其立言之意也，乃只曰「以追蠡」而已，可見其胸中全無所見。

高子曰：「禹之聲，尚文王之聲。」孟子曰：「何以言之？」曰：「以禹之鍾追蠡也。若非尚文王之聲，則何其追之獨蠡而文王不然邪？」曰：「是奚足哉！城門之軌，豈兩馬之力使然哉！『蓋日久車多所致』。然則禹追獨蠡者，以其生於文王前千餘年，鍾久而紐絕耳。豈以其過於文王之樂，而人專尚之故耶？」

追，鍾紐也，《周禮》所謂旋蟲是也。○鍾紐，❶懸鍾之紐也。謂之旋蟲者，其紐形員如環，環有盤旋之義，故謂之旋。謂之蟲者，紐上爲蟲形以飾之。或爲蹲龍，或爲盤龍，皆蟲也。

「齊饑，陳臻曰」

「晉人有馮婦者，善搏虎」，專擅搏虎之技，其後能改行爲善士。既爲善士矣，一日行之野，「有衆逐虎」云云。「馮婦攘臂下車」，前日之故態不覺復形，故雖得衆人之懽而爲士者笑之矣。

搏虎之事，在常人以爲能，在士者則可羞。蓋以士者之冠紳而衒，❷武猛之末能，自失敬身之道以干世俗之譽。況既在士流之托，乃復有伎倆之術，是亦不可以已乎？是豈無任其事者乎？

「馮婦攘臂下車」，當時已貴重矣，乃攘臂爲此，是亦不自貴重哉！是誠不知止。

❶「紐」，原作「狃」，今據嘉靖本、四庫本改。
❷「衒」，嘉靖本作「衡」。

一說「卒爲善士」是說後來事，當此攘臂時，猶是未爲善士已前事。曰：「如此，則爲士者何故笑之？ 而朱子何由曰『笑其不知止』？」

「孟子曰『口之於味也』」章

程子曰：「五者之欲，性也。」小注云：「性之所欲，此即『食色性』之性也。」朱子亦曰：「此『性』字指氣質而言。」然則告子「生之謂性」、「食色性也」之言，亦不爲謬矣。請問其究何如？ 曰：「孟子此言『性也』，是據世俗所云，則固是氣質也。若正論氣質之性，則氣質中自有性，性自是理，非謂氣質即性也。如貧賤之當安其分，富貴之有『品節限制』者，則正以其理之未嘗不存乎其間也，斯即『有命焉』之意。但理隨氣質分類，有昏、明、厚、薄之不同耳。上句有『性焉』一言，固未以爲定准也，必繼以『有命也』，方成道理。不然，便爲氣質則即性耳。毫釐之差，千里之繆，只此一字之誤。其禍將至於伏屍百萬，流血千里矣，可不慎哉！ 學者可不致其精哉！ 下節『命也，有性焉』，亦是此例。但『性』、『命』二字，所指各不同。」

「口之於味」五者，「性也」，此分明是氣質之性，舜所謂「人心」者也。可見孟子雖不言氣質之性，亦未嘗不知有氣質之性。其所以千句萬句只是性善者，總是伸此抑彼耳。

「仁之於父子也」條

此五者當云：「『仁之於父子也』，有至與不至；『義之於君臣也』，有盡與不盡；『禮之於賓主也』，有恭與不恭；『智之於賢否也』，有哲與不哲。若夫『仁於父子

也至，義於君臣也盡，禮於賓主也恭，智於賢否也哲』，則所謂聖也。而其聖也，又必其皆能與天道爲一，亦有純與不純之異焉，此皆所謂命也。」

「聖人之於天道」，亦有至不至者。如「堯舜性之」，則「於天道無不脗合而純亦不已矣」。「湯、武反之」，禹入聖域而不優，則於天道爲未盡矣。又如孔子「聖之時，譬如天地之無不持載，無不覆幬。譬如四時之錯行，如日月之代明」，則於天道脗合而純亦不已矣。若柳下惠、伯夷、伊尹，則只爲一偏之聖，如春夏秋冬之各一其時耳，是於天道爲未至也。

「『仁之於父子也』有至與不至云云命也」，其詞雖兼至與不至，其意則主於不至者，故曰：「有性焉，君子不謂命也。」

○仁、義、禮、智、天道何别？蓋仁、義、禮、智，性也。天道者，即其渾然之全體也，不必謂是性之從出者。蓋以其與仁、義、禮、智均爲賦予之命者也。要知性亦是仁、義、禮、智之盡道者也。○按《論語》「性與天道」章，《集注》曰：「性者，人之所受之天理。天道者，天理自然之本體。其實一理也。」小注王氏曰：「此理具於在天，未賦於物，故曰『天道』。此理具於人心，未應於事，故曰『性』。即元、亨、利、貞，仁、義、禮、智是也。」今人多用《論語》之説以解孟子之意。愚謂此處仁、義、禮、智與天道，皆爲賦於命者，如何亦以「天理自然之本體」，所謂「元、亨、利、貞」者釋之邪？要知只是仁、義、禮、智之渾然全體者耳。蓋其全體之渾然，即其本體之自然者也，故亦曰「天道」。○一説據朱子所謂「聖人之於天道也，無不

脗合而純亦不已焉」，則以爲「天理自然之本體」者，亦爲的也。

「命也」，《集注》凡三段，看來全是以所稟言。其第三段云：「所稟者厚而清，則仁之於父子也至。」此一段亦只是發揮出程子之言，使其條暢明白耳，非與程子之言小異也。蓋仁義之屬，在人有能有不能，而其能者亦有淺深之不同，須兼此兩意。如晏嬰智矣，只是智之淺者，其愚處亦是淺，故與上下文一意。〇一説看「皆」字，便見是别一意。或曰：如此則第三段「清、濁、厚、薄」字，與程子「清、濁、厚、薄」字不同乎？〇一説「晏嬰智矣，而不知仲尼」，則是「智之於賢否」有不哲者。蓋朱子「愚按」一段，正是承張子之言以補程子之説之所未盡者，故曰：「是皆所謂命也。」〇「晏嬰智矣，而不知仲尼」，總是言晏嬰之未盡處。朱子小注是以稟賦言，則稟得智之淺固是未盡，以命分言，則偶蔽於此，亦是智未盡。稟賦主氣質之偏，命分主適然之數，皆就嬰身上説命。蓋智之盡與不盡，在晏嬰不在孔子也。在孔子則説得所值之命，然非此文本旨。以所值言，則當如舜之不得於父，文王之不得於君，乃是正意。〇「晏嬰智矣，而不知仲尼，是非命耶」？張子之所謂命，似指孔子言，今朱子明注不然。若以爲朱子《集注》之意，本是以所遇而言，小注蓋未定之説，則當先以「愚按所稟者厚而清」云云，然後引張子之言以足所遇之命。今介於程説及「愚按」之中，則於小注合矣，奈之何耶？

「性也，有命焉」，有性便有命。「命也，有性焉」，有命便有性。性命不相離，此意

最要見得，故朱子曰：「各就其重處言之。」分明前段五者之性，有命存乎其間，後段五者之命，有性存乎其間，但性命所指自不同耳。

兩箇「性」字不同，兩箇「命」字亦不同。上「性」字以氣言，下「性」字以理言。上「命」字以分與理言，下「命」字以氣稟與所值言。

「性也」之性，是氣質之性。「有性焉」之性，是性善之性。○上「性」字是人心，下「性」字是道心。上「命」字指富貴貧賤而兼有理，下「命」字指清、濁、厚、薄而兼所值。○「有命焉」既兼貧賤之不能皆如其願，富貴者之不可過其則，則下段「命也」亦當兼在我有厚薄之稟，在彼有遇不遇之殊耳。

正注說所值之命，當如舜之於瞽瞍，則於父子之仁有不能盡其善者。干、逢之於桀、紂，則於君臣之義有不能得其常者。此類是也。

前五者雖出於性，實限於命，故「不謂性」而求必得之。後五者有命，雖有清、濁、厚、薄之不同，而在性則初無清、濁、厚、薄之間也，故不謂命而必自致其力。

人只是一箇心，又分人心、道心。如「口之於味」五者，所謂人心也。「仁之於父子」五者，所謂道心也。「人心惟危」，故性也不謂性。「道心惟微」，故命也不謂命。《孟子》一書，無非遏人欲存天理，而此章又其昭昭者。○「此二條者，皆性之所有而命於天者也。」性、命二字，皆兼理氣，方知本文上段「性」字是氣質之性，下段「性」字是義理之性。

「愚聞之師曰：『此二條者，皆性之所有

而命於天者也。』」「皆性之所有」，謂人心、道心也，故皆説得性。「口之於味」五者，人心也。「仁之於父子」五者，道心也。雖人心亦天理之所有，况道心乎？蓋理氣均由於天，故皆以爲「命於天」。此「性」字兼兩邊，「命」字亦兼兩邊。然世人以前五者爲性，後五者爲命，則各失了一邊，孟子之言，亦各指一邊説。但孟子是就所重一邊立言，世人却就所輕一邊藉口。

「性也」是從一邊説，「有命焉」再補其一邊。然其實只是渾淪物事，不分兩邊。上節言性者主於氣，此言「有命」者主氣中之理。下節言命者主氣，此言性者主理。彼是就其輕處藉口，此是就其重處覺人。○上條「性也」無兩義，則下條「命也」亦無兩義。上條「有命焉」亦只是言「有分，不能皆如其願」一意。「愚按」之言，又是此言之注脚。下條「有性焉」亦只是「性善，可學而至」一意。大注所以於「命也」，不兼所遇言，蓋已經裁酌矣。○上條曰「性也」，以氣言，曰「有命焉」，以氣中之理言也。下條曰「命也」，以氣言，曰「有性焉」，又純以理言也。

前五者既是性，何以獨言命而不謂性？後五者既是命，何以獨言性而不謂命？此所謂「各就其重處言之」也。

「伸此抑彼」有二説：一説「世之人以前五者爲性，雖有不得而必欲求之」，故孟子抑之。「以後五者爲命，一有不至，則不復致力」，故孟子伸之。此《大全》小注之説。一説前段是伸命而抑性，後段是伸性而抑命，故先云「伸此」而後云「抑彼」。若依《大全》，則當云「抑彼而伸

此」，未知孰是。大抵後說長，且看上文「各」字。

既曰「各就其重處言之」，則「伸此抑彼」，兩節俱有也。前節則伸命而抑性，後節則伸性而抑命，「其重處」即在此伸也。此爲定說，不容改移。

「浩生不害問曰『樂正子何人也』」章

樂正子之爲人，以爲善人則有餘，以爲信人則不足，故既曰「善人也」，而又曰「信人也」。至末復云「二之中」云云，謂二者之間也。

「可欲之謂善」

「可欲」，從旁人說，謂他人見其可欲也。○「可欲」者，善也，不善何以可欲？故曰：「可欲之謂善。」

「有諸己之謂信」

「有諸己」者，善實有諸己而非若存若亡也。信即實也。○「有諸己之謂信」，全要學力，必知至，必誠意，乃實有諸己。苟或以名家之子而從曹操，爲之成就篡圖，可謂喪其善者，而司馬温公又深取之，且帝魏寇漢，故朱子謂温公若生三國時，亦從曹氏矣。斯亦未得爲「信人」矣，蓋其偏也。學之所係，其重如此。此章論人品，是主學言，故由善信而美大，由美大而聖神。由始學至於成德，正所謂由學而至聖者也。善人亦有由學者。○好善未能如好好色，則善不能實有諸己，惡惡未能如惡惡臭，則惡未能實無諸己。有善則無惡矣，好善則惡惡矣，故本文只是善有諸己，《集注》則兼如惡惡臭。可欲之善，有得之天資者，亦有得之於學者，不必以善爲質美，信方自學力來。難拘定說，故朱子曰：「善人者，或其天資

之美，或其知及之而勉慕焉，未必其真以爲然而果能不失也。然必其用力之久，真積有此善於己而無一毫虛僞意，然後可以謂之信人矣。」〇善人能無惡矣，未必能不失也。信者，實有諸己而不失之謂。《語類》云。

「充實之謂美」

自可欲之善，有諸己之信，而遂充之以至於充實，故注云「力行其善至於」云云。但此「充實」二字平説，不可謂充之而至於實也，謂充滿積實也。〇充滿而積實，猶言廣博而深厚，必充滿然後積實，必廣博然後深厚。〇「充實」者，善充實也。善而至於充實，則雖「隱微曲折之間，亦皆清和純懿而無不善之雜」。凡應事接物，道理只從裏面流出，而無待外求矣。故曰：「美在其中，而無待於外也。」韓文公所謂「足乎己無待於外之謂德」，伊川所謂「富人多寶，貧子借看」之類。

「子謂《韶》盡美矣，又盡善」，則善重於美。「可欲之謂善」，「充實之謂美」，則美重於善。聖賢用字不同如此。

「充實而有光輝之謂大」

注自「和順積中」至「發於事業」，只是一理。兩段皆成語，一出《禮》，一出《易》。其實「和順積中」，則是「美在其中矣」。「英華發外」，❶謂「暢於四肢，發於事業」也。「大」字全就「光輝」上説。美指在内者，大指在外者。美人非無外，内有餘而外猶未足也。大人非無内，發於外者本於内，即其外可知其内矣。

「大而化之之謂聖」一句

❶「華」，原作「筆」，今據嘉靖本、四庫本改。

化即化其大之迹也。「不可知」，正指其化之至妙也。本只是一人，既曰聖又曰神者，以「聖」字不足以盡之，故更著「神」字也。其實非兩人也。○「聖而不可知」，「窮理盡性以至於命」者也。○「聖而不可知之謂神」，所謂「不顯」之德，與「上天之載，無聲無臭」者同其妙矣。「化」字與「不可知」不同，化自我而言，謂不勉不思也。「不可知」以人而言，莫測其所以然也。○看來聖與神還是兩樣，亦有聖而未神者，如云「湯武反之也」，禹入聖域而不優是也。如曰「堯舜性之也」，湯武雖亦聖人，亦少讓矣，故曰：「二之中，四之下。」依程子則美、大、聖、神只是三樣人，不得四矣。

「泯然無復可見之迹」，只是熟，故曰「自我而言」。下句注云「人所不能測」，分明有「人」字。○「聖之至妙」，不可謂聖中另有箇至妙處。如此，則亦有未妙處。此句乃是揀出至妙處來説矣，只是贊其妙。不可知是聖，聖只是化。○此朱子據程子之説，其實亦可疑，看來做兩個人説亦可，又恐我輩不解先儒意耳。

《正蒙·天道》第三篇曰：「聖不可知謂神。莊生謬妄，又謂有神人焉。」張子曰：「志人無惡之謂善，❶誠善於身之謂信。」❷何以置在圈外？以其總論二句，而獨繫之「有諸己之謂信」一條，不得不隔以圈，如總注然耳。

「可欲之謂善」，「視其所以」而已。「有諸己之謂信」，則「所由」、「所安」皆善矣。

❶「志」，嘉靖本作「善」。
❷「誠」，嘉靖本作「成」。

到此地位，大段高了。「充實之謂美」，則真積力久，其德充周而入於純粹矣，故爲美。自此以上，工力益精，功化益茂。大與聖，神不大相遠。〇道理至於充實則盡矣。「充實而有光輝之謂美」，只是熟而已，熟則生輝。「大而化之之謂聖」，則益熟矣，故化聖，即「不可知之謂神」，亦只是熟而又熟，熟之無以復加者也。豈於人道之外，別有神妙之理哉！

「充實而有光輝之謂大」，「充實」二字帶説。「大而化之之謂聖」，「大」字帶説。「聖而不可知之謂神」，「聖」字帶説。〇「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美」，此猶是成己事，體之所以立也。「充實而有光輝之謂大」，以後則兼以其充實之盛，自然及物者言之，體立而用有以行也。〇「上下一理」，謂自可欲之善充而至於聖神之境、至善之域也。地有不同，理無二致，所謂「天道，一而已矣」，「人性皆善也」。

「樂正子，二之中四之下也」

浩生不害問曰：「樂正子何人也？」孟子不止曰「善人也」，亦不止曰「信人也」，而乃兼之曰：「善人也，信人也。」這便見得樂正子在「二之中」矣。蓋以爲善人則有餘，以爲信人則未足也。

張子曰：「樂正子志仁無惡，而不致於學。」致，推極也。非謂樂正子只是天資之美，全未曾有學也，只是學之功未至其極，故止於善信耳。〇「志仁無惡」亦是天資好，故能「志於仁而無惡」。

「顔子好學不倦，合仁與智」。「志仁無惡」，仁也；「學而不厭」，智也。既「志仁無惡」，而又能「致於學」，所以能「具體聖

人」而至於美大，「獨未化耳，獨未至聖人之止耳」。此「止」字非《論語》「未見其止」之本旨，蓋小注所謂「結裹」之意。

或曰：「予嘗疑《孟子》書出於公孫丑之徒所記，故於孟子弟子或多稱子。今觀其答浩生不害曰『樂正子，二之中四之下也』，其自言亦不名而子之，何與？」曰：「此蓋因不害稱樂正子，亦隨其所稱而應之也。如今人於酬酢稱謂，往往有此，尊者亦不以爲嫌也。如對孫言及其子，則曰汝父、汝伯父、汝叔父。對外孫言及其子，則曰汝幾舅，對弟子之弟子言及其師，亦曰某姓先生云云。」

「孟子曰『逃墨必歸於楊』」章

墨氏之兼愛，失之太過；楊氏之爲我，失之不及。惟儒者則先成己而後成物，其理一而其分殊。仁不至於兼愛之泛，義不至於爲我之狹，大中而至正，無過無不及，所謂儒者之道也。○「逃墨必歸於楊」，厭華必歸於簡，又厭其太簡者，必歸于中。若墨者之遇聖賢，則亦不先歸楊而徑歸儒矣。○

「逃墨必歸于楊」，自虛而歸於實，理勢之必然也。蓋厭其不情，則必尚實矣。矯枉者過直，未能便合乎大中至正之道，故只歸楊，未能便入儒。○「非與其終於楊而已」，言其反正之漸，必至楊然後能歸儒也。此與「齊一變至於魯」一般。○昔楊子未遇老子，舍於主人，公執席，婦執巾櫛，舍者皆避席，其意氣之弘毅可知。及受老子之教曰「大白若辱，盛德若不足」，比其反也，則舍者與之争席矣。可見逃墨必歸於楊。

「逃墨」謂逃乎墨而歸於楊，不是如逃軍、

逃民之類，如言「出乎此則入乎彼」。逃是活字。

「歸斯受之而已矣」

受是儒者受之，不兼楊之受墨也。

「今之與楊、墨辯者」

「既入其苙」，言其未歸也。「又從而招之」，言儒者猶追其往日之失，不能豁然受而陶化之，以歸於大中之域也。○「既入其苙，又從而招之」，真聖真賢便自然不如此。今之見和尚、道士、師巫即切齒震怒者，亦何用如此？但不爲他所惑便罷。彼之自誑以惑人，則可憫也，擇其可者而啟發之，或猶有歸於我者乎？○今之與楊、墨辯者，[illegible]於嚴而不能恕也。「言彼既來歸，而又追咎其既往之失也。」追咎其既往之失，則不之受矣。

此章之言，爲當時儒者待異端而不得其術而發也。蓋異端之學，溺於所習，非逆其本然之性，其間豈無杌隉不安，即思以自還之理？❶爲吾儒者但得其一言之近道，一念之近正，即當達其新知而忘其舊習可也。乃泥於門户塗轍之殊，莫知納約自牖之義，非惟在彼之窮而不得所歸之爲可憫，而在我之道所以與人同歸於善者，實有所未純也，故孟子言此。聖賢之心，何如哉！凡曰「逃」、曰「歸」云者，亦於兩家辯論之際明之。○此章何以見「聖賢之於異端，距之甚嚴」處？蓋所謂「待之甚恕」者，只就「歸斯受之」上見得。然即「歸斯受之」上，就見得「距之甚嚴」意，何也？蓋「歸斯受之」，則方其未歸，決在所絶矣。即今日之恕，即得前日之

❶ 即，嘉靖本、四庫本作「而」。

嚴。○「待之恕」，故「人知此道之可返」，「仁之至也」。「距之嚴，故人知彼説之爲邪」，「義之盡也」。

「孟子曰『有布縷之征』」章

總舉征賦之常數，一歲止有此三者：「布縷取之於夏」，而不并取「粟米」、「力役」。「粟米取之於秋」，而不并取「布縷」、「力役」。「力役取之於冬」，而不并取「布縷」、「粟米」。是皆所謂「用其一緩其二」也。○「粟米之征」自「百畝之田」出，「布縷之征」自「五畝之宅」出。○按《周禮·小司徒均人》云：「凡均地征，以歲上下：豐年，則公旬用三日。中年，則公旬用二日。無年，則公旬用一日。」此皆以力而任事，❶其所謂「力役之征」與？○此云「布縷之征」、「粟米之征」、「力役之征」，通天下之制也。如《禹貢》，則任土所宜而貢，中間又有不同。

「今兩税三限之説，亦此意」，「兩税三限」，本唐德宗時楊炎所立，至朱子時又用之，故稱「今云」。「三限」，夏税盡六月，秋税盡十一月，涉三時也。○「三限」未詳，想也只夏、秋、冬之限，如「布縷」限以夏完，「粟米」限以秋完，亦此意也。「不并取」意畧同。其實所取不止此三者。今按：「兩税」謂夏税、秋税，此自唐以來名色也。「三限」蓋又兼「兩税」在内。除了春耕之時百役征役俱不舉者，夏、秋、冬三時，固征役之時也，如「布縷之征」限以夏，「粟米之征」限以秋，「力役之征」限以冬相似。兩税無力役，「税」字亦説不得。力役既曰「兩税」，又曰「三

❶「皆」，嘉靖本作「乃」。

限」，蓋「兩税」、「三限」都是當時征役名色。朱子此兼舉言者，以證不一時并取之意，與孟子同耳，故曰：「亦此意也。」○其夏税、秋税所該固多端，總在「税」字内。○此所謂布，只是夏布，麻所爲者。若今綿布，則彼時中國未有也。丘先生《大學衍義補》有載云：「臣按自古中國布縷之征，惟絲、枲二者而已。今世則又加以木綿焉。唐人調法：民丁歲輸絹、綾、絲及綿，皆絲也，輸布及綿、麻，皆枲也。是時未有木綿也。中國之有木綿，其在宋、元之世乎？自古中國所以爲衣者，絲、麻、葛、褐四者而已。漢、唐之世，遠夷雖以木綿入貢，中國未有其種，民未有以爲服，官未有以爲調。宋、元之間，始傳其種入中國，關、陝、閩、廣首得其利。蓋此物來自外夷，閩、廣海通船商，關、陝壤接西域故也。❶然是時猶未以爲征賦，故宋、元史《食貨志》皆不載。至我朝其種乃偏布于天下，地無南北皆宜之，人無貧富皆賴之。其利視絲、枲，蓋百倍焉。」

「孟子曰『諸侯之寶三』」章

「諸侯之寶三：土地、人民、政事」，若不知以此三者爲寶，而惟以珠玉爲寶者，「殃必及身」。「夫寶珠玉者，殃必及身」，則知寶土地、人民、政事者，身安而國家可保矣，故尹氏云云。○諸侯之土地，得之天子，傳之先君，是土地至重，在所寶也。「『何以守位』？曰『人』」，「后非民罔使」，是人民至重，在所寶也。若夫所以守其土地而理其人民者，政事也，政事又

❶「壤」，原作「攘」，今據嘉靖本、四庫本改。

不在所寶乎？

「盆成括仕於齊」

「小有才」而不聞大道，則不善用其才，亦適足以媒禍而已。○看來「小有才」只是謂有小才，以其謂「小有才」而未聞大道，故有見殺之理。或以「小有」二字重看，謂自有其小才，於理固亦通，但於文有不順。若云「小自有其才」，反是薄其過之辭矣。○「小有才」猶云畧有才耳。若大有才則近可，然使不聞大道，雖有大才，亦終有大害。温公之論智伯曰：「小人挾才以爲惡，惡無不至矣。智足以遂其奸，勇足以决其暴，是虎而翼之也。其爲害，豈不多哉！❶自古昔以來，國之亂臣，家之敗子，才有餘而德不足，以至於顛復者多矣，豈特智伯哉！」

「孟子之滕，館於上宮」章

「或問之曰」之「或」者，輔氏以爲織屨者。愚謂既曰「館人求之不得」，又曰「或問之」，則問者故非失屨之人也。館人亦未必是織屨，但在館之人皆可求。

「子以是爲竊屨來與」

依此文，乃似真若「從者之廋」然。蓋孟子曰「子以是爲竊屨來與」意，若言其以向道來，固在所受也，豈其有此乎！故或者雖曰自悟其非，而其詞則云云。而《集注》又貼云「雖夫子亦不能保其往也」，則似謂其往日之有此行，亦孟子之所不計也。此又似與孟子之詞相應，其有以盡其未盡之意，然初不足爲聖賢累也。

「夫子之設科也」

❶ 「多」，嘉靖本作「大」。

教人者當各因其才，自不得不別其科條以教之，如孔子四科，亦是夫子之教，自有此等名目，故曰「有成德者，有達材者」，設科之意如此。

「往者不追，來者不拒」

「往者」是向日之不善也，「來者」是今日向善而來也，不是説後日之不善，故注云「雖夫子亦不能保其往也」，自該得來不拒，不是失了來不拒意。上句「受之」字，不是拒矣。○「子以是爲竊屨來與」，是指從者。「來」字竊意與下文「來者不拒」及注中「苟以向道而來」之「來」字皆同。蓋不爲竊屨來，則是以向道之心而來矣。「雖夫子亦不能保其往」，不是説今日竊屨事，是説向日嘗有不善事云云，不復執竊屨事也，故注云「因言此從者」云云。○《集注》「因言此從者固不爲竊屨而來」，此句貼在正經「殆非也」下，❶「自悟其失」一句，貼在「殆非也」上面，❷上一句注是下文起句，承上起下之辭。既曰「殆非也」而又曰云云者，言縱嘗有此行，亦非夫子之所計也。是説箇君子之教道如此，不拘拘在廋屨之有無也，故注曰：「門人取其言有合於聖賢之本旨，故記之。」

「孟子曰『人皆有所不忍』」章

「人能充無欲害人之心」，此即承上文，只是一意，但露出「害人」與「穿窬」字面，以示人知所達耳。若曰：如「害人」者，人所不忍也。「人能充無欲害人之心，而仁不可勝用矣。」「穿窬」者，人所不爲也。「人能充無穿窬之心，而義不可勝用矣。」

❶「正經殆非也下」，嘉靖本作「正注下殆非也」。

❷「上面」，嘉靖本、四庫本作「內」。

所謂「充無穿窬之心」者，非但無穿窬而已，充此心亦「無受爾汝之實」，即是充其「無穿窬之心」也。然又不但此，又須推至於語默之微，但有些兒不光明處，皆爲穿窬之類。必并此悉去之，乃能充其「無穿窬之心」也。蓋一節密於一節，而實皆「充」之一字所該也。

「人能充無欲害人之心」，此只是申上文意，非二意也。蓋害人者，人所不忍也。能推此不忍之心以達於所忍，「則能滿其無欲害人之心，而無不仁矣」。穿窬者，人所不爲也，能推此不爲之心，以達於所爲，「則能滿其無穿窬之心，而無不義矣」。○「人皆有所不忍」下云「人能充無欲害人之心」，上節就仁義之端處達將去，下節承足上節意，不可作兩樣看。蓋惟達而後能充，達有工夫，充承達說來，且指出「所不忍」、「所不爲」者言。○「申說上文『充無穿窬之心』之意」，非是又深一節，只是指出上文所謂「充無穿窬之心」者。如「受爾汝之實」，以言不言餂人，此皆所當推而達之而不爲者。○「此申說上文『無穿窬之心』之意也」。按本文「受爾汝之實」，非「穿窬」也。而謂之「申說其意」者，蓋「穿窬」非「受爾汝之實」，而「充其無穿窬之心」，則必亦「無受爾汝之實」也。又較密於穿窬矣。下文言「有意探取於人者，是皆穿窬之類」，則益密矣。顏子之不貳過，此類之所充也。

「人能充無受爾汝之實」

然所謂「充無穿窬之心」如何？如見爾汝於人，吾心「必有慚忿而不肯受之實，人能即此而推之，使其充滿無所欠缺」，則凡一毫苟賤汙辱之事，皆所不由，「無適

而非義矣」。○「爾汝之稱，人所不甘受者」，是亦「所不爲」也。「人能即此而推之」，凡自卑取屈於人者皆不屑爲，「則能充滿其無受爾汝之實，而無適非義矣」。「其貪昧隱忍而甘受之者」，非其實也，「其中心慚忿而不肯受者」，乃其實也，故曰「無受爾汝之實」。此亦所謂「充無穿窬之心」也。○朱子曰：「使行己有一毫未盡，便不能『充無受爾汝之實』矣。」○「人能充無穿窬之心」一條，實該下文兩條。蓋充之云者，正謂充到此地位也。或曰「充無受爾汝之實」，未必皆穿窬之類，尤非也，《集注》何以謂「申說上文『充無穿窬之心』之意」？且人但知末一條爲「特舉以見例」，而不知中一條舉其例也。「然則中心必有慚忿而不肯受之之實」，此即「無欲穿窬」之類也。故當即此而充之，無所往而不爲義。曰「義不可勝用」，曰「無所往而不爲義」者，此乃是充也。若只推得數事而已，未可謂之充也。人必自侮而後人侮之，故當「充無受爾汝之實」。○小注以實對名，與《集注》之說分明不同。○凡字書訓「爾」則曰「汝也」，訓「爾今」則曰「汝今」，二字並用，誠莫知所別。如曰「咨爾舜」，曰「點，爾何如」，曰「女弗能救與」，曰「誨汝知之乎」，此有何別？或曰二字並用，而求其所別，「汝」當對「我」，「爾」當爲爾輩，如今人稱「你們」。

「士未可以言而言」

「士未可以言而言，是以言餂人也。可與言而不言，是以不言餂人也。是皆穿窬之類」，而在所當充者也。○「士未可以言而言」，是故意言也。故意言，是有意

存乎其間也。「可以言而不言」，是故意不言也。故意不言，是亦有意存乎其間也。故曰：「皆有意探取於人。」○「士」字指在我，「餂之」，「之」字指在人。○此以士言，猶《論語》「色厲内荏」指當時大人言也。○味「之類」二字，此正注中所謂「特舉以見例」者也。○以言不言餂人，是穿窬之類也，「受爾汝之實」，亦穿窬之類，故人於穿窬不爲而於此或有爲之者，是以不能皆義。此孟子所以喫緊示人也。○正使當言而言，苟有悦人之意，「是亦穿窬之類」，孟子所謂「之類」云者，學者固當以此法求之。○凡内懷不直而畏人知之事，皆穿窬之類也，故言不言餂人者，皆謂之「穿窬之類」。○「士未可以言而言」，如何謂之「便佞」？看來只是對「隱默」說。南軒謂以「佞」爲「慌」，以「默」爲「容」，其說亦好，但非「餂」字之意，故《集注》不用。

「人皆有所不忍」章，《集注》一則曰「無非仁義矣」，二則曰「無不仁不義矣」，三則曰「無適而非義矣」，四則曰「然後爲能充其無穿窬之心也，則無非義矣」，可見首節曰「仁也」、「義也」，與下文仁義不可勝用，元無大分別。第二節只是承首節而言。而近日程文之說，非也。

「孟子曰『言近而指遠者』」章

「言近而指遠」，求之經傳，如有《孺子歌》曰「滄浪之水清兮，可以濯我纓；滄浪之水濁兮，可以濯我足」，「夫人必自侮而後人侮之，家必自毁而後人毁之，國必自伐而後人伐之」，其理皆見於言外矣。如「歲寒然後知松栢之後凋也」，則「士窮見節義，世亂識忠臣」之理，皆見於言外矣。

又如曰：「觚不觚，觚哉！觚哉！」則舉一器而天下之物莫不皆然矣。又如顏淵之論御馬，輪扁之論斲輪，皆即目前近事而發無限理趣。又如云「洒掃應對上，便可至精義入神道理」，曾點言浴沂風雩之樂，便有使萬物各得其所氣象。此類甚多，皆非工於言者所能到也。○此說得遠、近二字意出。一説但至理所在，即是「指遠」。

「不下帶而道存焉」

謂只即目前近事論之，而理則有至妙者。南軒以爲「所言只是其身中事」，似太泥。蓋終以「脩其身而天下平」者相貫意論歟？注：《曲禮下》：「天子視不上於袷，音劫。不下於帶。」袷者，朝服、祭服之曲領也。○「凡視，上於面則傲，下於帶則憂，傾則姦。」注：「『上於面』者其氣驕，知其不能以下人矣。『下於帶』者其神奪，知其憂在乎心矣。視傾則容側，必有不正之心存乎胸中矣。此君子之所以慎也。」○事有遠近，道無遠近，所謂理無大小也。「不下帶」者，事之近也。天下無一事無理，理則有當然之則，有所以然之故，皆至精至微而不可以淺近言也。

「君子之守，脩其身而天下平」

「君子之所守」，只脩其身而已。吾身既脩，則推無不準，動無不化，天下由此平矣。夫一脩其身，天下自平，其守一何約，而其施一何博哉！「天下平」謂天下各脩其身也。○周子曰：「治天下有本，身之謂也。」《楊子》：「或問大，曰：『小。』未達。曰：『天下爲大，治之在道，不亦小乎？』」

「人病舍其田而芸人之田」

「人病舍其田而芸人之田」，引譬起下。「所求於人者重，而所以自任者輕」，「所求於人者重」，欲天下人人各脩其身也。「所以自任者輕」，不能自脩其身也。不可依仲珠一貫意。

「孟子曰：『堯舜，性之也。』」

「堯舜，性之也」，性天然也。「湯武反之也」，反，復也，無反則無復。聖人固爲人道之至，就聖人中論之，又自有高下。「得全於天」，謂所得於天者全也。惟其「無所汙壞」，故「不假於脩爲」。下文只言「脩爲以復其性」，便見不免有所汙壞矣。

「動容周旋中禮」

動容，謂一動容貌之間。周旋，謂動止員活之際。此皆其小處。此等處皆能中禮，則其大者可知，故曰：「細微曲折，[1]無不中禮。」○「盛德之至」，言無所勉强也。

「哭死而哀，非爲生者也」

蓋人之哭死而哀，多是爲生者，非爲死者，便是不誠。

「經德不回，非以干禄」

經德，常行也。常行一循乎直道正理而無所回曲，非欲以求聞於人而干禄利也。○如孝、弟、忠、信之類，皆無不備，是常德無虧，固當在升用之列，然皆出於安行，非有意於升用得禄而爲此也。

「言語必信，非以正行也」

言行相關，言亦行中之事也。言語不信，則行不正矣。惟聖人不言則已，故曰「必信」。言則無不信者皆是自然而然，非爲

[1]「折」，原作「拆」，今據嘉靖本、四庫本改。

欲以正行而後然也。不必以「正行」與上文「爲生者」及其「干祿」字樣爲例。「正行」亦何不好處，但聖人不用着意耳。

「言語必信，非以正行也。」「正行」者，言顧行也。○不可以下三句爲屬「動容周旋中禮」看，觀《集注》「三者亦皆自然而然」，「亦皆」二字，便見得是對上文一句爲例。言「動容周旋中禮」固是「自然而然」，此「三者亦皆自然而然」，輔氏之說錯認。

「動容周旋中禮者」，「動容」以顏貌言，「周旋」以動履言。此一節是「由仁義行者也」。「君子行法以俟命」，則所謂「行仁義者」。

「非爲生者」、「非以干祿也」、「非以正行也」數句，要說仔細。蓋下文「行法俟命」亦是非有爲而爲者。恐說得無「性之」、「反之」之別，故上數節要說出「自然而然，而非有意爲之」之意，須與下節意少異。

「君子行法以俟命而已矣」

法正指君仁、臣敬、父慈、子孝之類，如動容周旋自當中禮，哭死自當哀，經德自當不回，言語自當信，莫非「天理之當然者」。君子雖未能自然而然，然「以俟命而已矣」，亦只見得是法如此，吾行吾法而已，亦非有爲而爲之也。是亦聖人之事，但是「反之」之聖。「命」字兼「吉、凶、禍、福」。君子之行法，盡其在我者而已，至吉邪福邪，聽其自至，吾無所趨也。凶耶禍耶，亦聽其自至，吾無所避也。

程子曰「行法以俟命者，朝聞夕死可矣之意」，是脩身以俟死之說，新安小注未然。○此便是脩爲以復其性之事。○「動容

周旋」以下，只是性之之德，不是指堯舜言。如「哭死而哀」、「非以干祿」，此處都説堯、舜不得。「君子行法俟命」亦然。「法者，天理之當然」，君子行法是依法而行也。堯舜不待依法行，而所行者自是法，故曰：「由仁義行，非行仁義也。」此所以爲「性之」、「反之」之別。

「法由此立，命由此出」者，蓋性者分上，著不得「法」字與「命」字。法者，規矩準繩，使人有所持循者也。性者，「聲爲律，身爲度」，何用行法？「行法」即所謂「行仁義也」。命在聖人，則吾義所在，即天命所在，所謂「聖人與天爲一」，又曰「命不足道也」，故曰「命由此出」。這造化在我，與上篇「立命」意少異。○聖人以義制命，蓋凡義之所在即是命也。如義當死，便是命當死矣；義當不食其祿，便是命該貧賤矣。此類，聖人皆安全不以介意，亦不屑言命，故曰「命由此出」。

孔子於衰周，孟子於戰國，所以直欲挽回三代之治者，以造化在我也。所謂「造化在我」，蓋天道之全、元氣之會，悉交付於吾身，吾身所在，即天之所在，故曰「聖人與天爲一也」。其心真能代得天意，其口真能代得天言，其手真能代得天工，其體真能代得天事，故但得機會到手時，便自斡旋得轉來。如人雖病甚而元氣未絶者，使國醫得施其技，則倏然起死而復生矣。故曰：「天之未喪斯文，匡人其如予何！」其理如此。○此理今人少有知者，且如「湯以七十里，文王以百里」即其效也。若夏少康，雖非聖人，亦能以一旅取天下。所恨者，聖賢往往不得機會耳。

「孟子曰『説大人則藐之』」章

「藐之」者，藐其「巍巍」者也。所謂「巍巍」，指下文云云也。○「大人」以位言，此章主於「説大人」言。○緊要在「志意舒展，言語得盡」上。

「堂高數仞，榱題數尺」

「堂高數仞」兩句，是宫室之盛。「食前方丈」兩句，是逸豫之樂。「般樂飲酒」三句，是宴遊之侈。此皆所爲「巍巍」者也。「榱，桷也。題，頭也。」「桷有數尺之長，桷頭安得有數尺之大？」曰：「此『頭』字，乃桷之名數也，如云桷一頭二頭，即桷數也。柱之頭尚無數尺者，况桷之頭乎？」

「在彼者皆所不爲也」止「畏彼哉」

看來當依「彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義」例，方見意思平正自然。若拘拘於上文相反，似亦狹了。或以爲本文「古之制」及大注「古聖賢之法」，「法」、「制」二字不貼。看來有何不貼？如「君子行法俟命」，但天理當然處便是法制。他日答彭更曰「守先王之道，以待後之學者」，即此所謂「所守者，皆古聖賢之法也」。○「皆」之一字，所該固廣，不止不爲上文云云者而止。○「人有不爲也而後可以有爲」，便是「所守」。「在我者，皆古之制」，在我所守，則其所不爲者是曰「不爲此三者，便是古制耶」？曰：「非也。在我不爲乎此，而其所爲，自無法外之事。所爲皆在法内，便是聖賢之法。」○若拘上文説，則是藐之雖在今日，而所挾以藐之者，則在後日也，不見自然。

「孟子曰『養心莫善於寡欲』」章

此章當以心對欲看。心者，天理之府，而爲之害，把天理逐出外者，欲也。朱子

曰：「此言天理人欲相爲消長分數。」○

養心則養性在其中矣。

周子曰：「養心不至於寡而存耳，蓋寡焉以至於無。」按孟子所謂欲者，以耳、目、口、鼻、四肢之欲而言，周子則指心之流於欲者，是則不可有也，所指有淺深之不同。若耳、目、口、鼻、四肢之欲，安得而盡無也？雖聖人不容絶，但不至流耳。

「曾晳嗜羊棗」章

「曾晳嗜羊棗」，曾子於晳既没之後，「不忍食羊棗」。❶「不忍食」者，以爲吾父平日嗜此羊棗，今雖有羊棗，吾父不能食矣。此朱子所謂「食必思親」者也，猶所謂「母没而桮棬不能飲焉」。

「公孫丑曰：『然則曾子何爲食膾炙而不食羊棗？』」

意以曾晳亦未必不嗜膾炙，而曾子獨諱食羊棗，舍其不美者而用其美者，何與？曰：「膾炙人所同嗜者也，羊棗晳所獨嗜者也。人所同嗜者，自可食之，至於父所獨嗜者食之，則有感於心而不忍食者矣。此猶『諱名不諱姓』。蓋姓，人所同也，故不諱。名，己所獨也，故諱之耳。然則曾子之食膾炙而不食羊棗，豈以其味不如膾炙而棄之哉！正以其爲父所獨嗜也。」

吾嘗疑《孟子》書非自著，不然亦非純出孟子筆也。始云：「『萬室之國，一人陶則可乎？』曰：『不可，器不足用也。』」白圭豈便肯併説「器不足用也」？又有甚者，「公孫丑曰：『膾炙與羊棗孰美？』孟子曰：『膾炙哉。』」且此何待孟子而後能別？且其詞氣亦不應如此之力也。吾

❶「不」上，嘉靖本有「夫曾子」三字。

疑此書爲人所雜著頗多。

「萬章問曰『孔子在陳，曰：盍歸乎來』」章

萬章問曰：「孔子在陳，曰：『盍歸乎來！吾黨之士狂簡進取矣，猶不忘其初。』孔子在陳，何獨思魯之狂士也？」萬章意以爲，孔子何不思其上者，而取於狂士耶？○「進取」、「不忘其初」，都放在「狂簡」外說，不是申解他。蓋「狂簡」、「狂狷」是目之之辭，下文云云，都是說狂簡之所以爲狂簡者如此。

「孟子曰『孔子不得中道而與之』」

孟子曰：「孔子嘗曰：『不得中行而與之，必也狂狷乎！ 狂者進取，狷者有所不爲也。』由此觀之，孔子豈不欲中道哉！ 不可必得，故思其次也。」「其次」，專指「狂者」，答萬章問意。孔子之言，本兼狂狷，孟子引來，特要應「何思魯之狂士」一句。

「敢問何如斯可謂狂矣」

萬章又問曰：「敢問當時在魯之士，何者則可謂狂矣？」孟子因歷指其人以告，曰：「如琴張、曾皙、牧皮者，孔子之所謂狂矣。」依注解，但難以此講。牧皮無事實。

「何以謂之狂」止「不掩焉者也」

萬章又問「何以謂之狂也」，孟子曰：「其志嘐嘐然，曰：古之人，古之人。」至「夷考其行，則又不能如其言，此所以謂之狂。」○「『其志嘐嘐然，曰』，本文只是『其志』，而《集注》曰『嘐嘐，志大言大也』，兼志與言何？」曰：「人之志，常於言見之也。 又『志嘐嘐然，曰』，須於『其志』二字微讀。 謂以言乎狂者之志，常嘐嘐然，曰『古之人，古之人』，動輒慕古也。 及夷考其行，則不能揜其言也。 是以『志』字對

『行』字言。」○孟子此言，總不出孔子所謂「進取不忘其初」者。萬章不察，故復問，而孟子又只仍孔子意，説放明白與他。

「狂者又不可得」

此又承上文，言狂者固孔子之所思，然「狂者又不可得，欲得不屑不潔之士而與之，是獧也」，比之狂者，「又其次也」。○「不屑不潔」，注：「屑，潔也。」新安陳氏曰：「以不善爲不潔而不屑爲之也。」此説最明，言不屑爲那不潔也。《孟子》上注云「『不屑就』，言不以就之爲潔，而切切於是也」，意正合此。

「孔子曰『過我門而不入我室』」

萬章因問夫子之所以取於狂者如此，所以取夫獧者又如此。然孔子又嘗曰：「過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉原乎？鄉原，德之賊也。」不識何如斯可謂之鄉愿？○狂獧之外，又有此一等人也。○狂者，知之過而行不及。獧者，行之過而知不及。鄉原有似乎中道而實非也，故曰「德之賊」，德即中道也。○「鄉原」二字，「鄉」字有意思。

「曰：『何以是嘐嘐也！』」

鄉原之制行，是懲狂獧之齟齬於世，而自立一門戶做人，故其譏狂者曰：「何以是嘐嘐也！言不顧行，行不顧言，則曰『古之人，古之人』。」又譏獧者曰：「行何爲踽踽涼涼！生斯世也，爲斯民也，善斯可矣。」此鄉原之言如此，其志可知，故不爲狂者之「嘐嘐」，亦不爲獧者之「踽踽涼涼」，但只閹然深藏，以求媚於世，使人皆無非刺，人人見我都好，如此者，是鄉原也。

「閹然媚於世」一句，是孟子話，上都是述

其言。然亦未必是鄉原實有此言，是孟子代他說，故注云：「此鄉原之志也。」○是「鄉原」一句，只是對「閹然媚於世」說，爲有「者」字。○或曰鄉原之志，只帶「善斯可矣」之意，非也。蓋以「何以是嘐嘐，言不顧行」，不好說鄉原之志，然其實非也。然則「行何爲踽踽凉凉」，亦非鄉原之志耶？

「閹，如奄人之奄，閉藏之意也。」又曰「深自閉藏」，以其收縮退歛，不敢放出一句忤人之詞，不敢做出一件戾俗之事，惟專媚世以取容，故曰云云。

「萬章曰『一鄉皆稱愿人焉』」

「無所往而不爲愿人」，謂人皆慕而效之也。

「曰『非之無舉也』」

「非」輕「刺」重，「流俗」狹「汙世」廣。「忠信」以立心言，故曰「居」。「廉潔」以制行言，故曰「行」。如「居之無倦，行之以忠」之「居」、「行」。

「自以爲是」一句最重，猶所謂「色取仁而行違，以居之不疑也」。○中行之士，孔子所欲與同歸于堯舜大中至正之道者也。狂者，自其所見而裁之，亦可與入堯舜之道。狷者，自其所守而裁之，亦可與入堯舜之道。鄉愿不狂不狷，似中行而實非中行者也，「自以爲是」矣，故終「不可與入堯舜之道」。

「孔子曰『惡似是而非者』」

佞，才智之稱，其言似義而非義，以其思巧而才便，本是不義的事，被他安排計較說來，又都是義。若利口，則專就言語說。○「佞」者有才智，說得來有處置方略，故能「亂義」。「惡利口，恐其亂信」，

「利口」者，口給便利，以虛爲實，故曰「亂信」。

「君子反經而已矣」

「經」即上文所謂「德」，注中所謂「中道也」。自父子君臣之間，以至一應事一接物之際，其所當行者，皆常道也。○小注專主大倫五品。○「反經」者，端化原，脩治法，于以一天下之道德，同天下之風俗。「反經」且就君子身說，至「民興於善」，方是人化之。○「經正」，常道既復則正矣。

「君子」兼德位言。[1]《語類》「『反經』兼躬行及施爲」，此說最盡。

孟子既答狂狷之問，後復詳於鄉愿，正以鄉愿不狂不狷，似乎中道而實背乎中道，非乎狂狷而實遠不及乎狂狷也。狂狷尚可與進於聖人之道，鄉愿則終「不可與入乎堯舜之道」也，是世之大慝也，不可不辯。

「孟子曰『堯、舜至於湯』」

但曰「由堯、舜至於湯，由湯至於文王，由文王至於孔子」，便見斯道在天地間，決無久絶而不續之理。然必同時之見知者有以羽翼推廣之於前，然後後世之聞知者得有所考據以續其不傳之緒耳。此孟子之所以深致意也。按《皇極經世》：自帝堯即位，至成湯有天下，凡四百五十二年。自成湯有天下，至文王爲西伯，凡六百三十九年。且湯年百歲，在位僅三十年，是相去七百餘年矣。自文王爲西伯，至孔子，凡五百八十七年。自孔子卒，至孟軻至梁，凡一百四十三年。《集注》

[1] 「德」，原缺，今據嘉靖本補。

謂：「五百年而聖人出，天道之常，然亦有遲速，不能正五百年，故云『有餘』也。」○試自孔子没後以年運考之：孔子没至漢光武中興即位，得五百零七十八年。自光武崩至唐高祖即位，六百二十餘年。自唐高祖至五代之終，僅三百三十年。而宋太祖即位，宋有天下，通三百一十七年。計四百一十年，而我太祖帝業成矣。恐五百年之數，亦未可徵。蓋氣數，一家之學，其理尚玄，未可曉也。

由堯、舜至於湯，歷至於孔、孟，所謂「見知」、「聞知」者，只是「惟精惟一」以明其德，而推以新民而已。

「知」謂知其道也。其道云何？即精一執中而已，故《中庸序》曰「夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此，則天下之理，豈有以加於此哉！自是以來，聖聖相承，若成湯、文、武之爲君，臯陶、伊、傅、周、召之爲臣，既皆以此而接夫道統之傳」云云盡之矣。若説「明德」、「新民」亦可，但「中」字不可發出。

此章重在「見知」，必有「見知」於先，而後有「聞知」於後。如孔子之時，「賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉」。是以緣當時周、召、吕、畢之徒，一脉相傳而來，孔子乃得聞之。不然，文武之道其絶也久矣。此據孟子語意如此，亦不必太拘，若朱子小注曰「禹、臯之徒，本皆名世之士，❶伊、吕又湯、文之師，湯、文、孔子，又以生知之聖」云云。

❶ 「皆」，原作「無」，今據嘉靖本補。

朱子曰：「由堯舜至孔子，所以異世同心，歷世同道，繩繩不絶者，實賴同時之『見而知』者知之於先，而異世之『聞而知之』者得以知之於後耳。」只看此「得以」二字，便見是「見知」重，便與末段意相叫應。

「若禹、臯陶，則見而知之」。

精一執中之旨，堯傳舜而舜以傳禹。「天叙」、「天秩」、「天命」、「天討」之大道，皆臯陶發之。且「民協于中，罔或干予」，正臯陶之有功於斯道大矣，其爲見知堯、舜也爲何如。

「若伊尹、萊朱，則見而知之」

伊尹與湯，「咸有一德」，其見知莫切於此矣。「萊朱」，「或曰即仲虺也」，則「懋昭大德，建中于民。以義制事，以禮制心」之義，皆實虺發之，則其見知於湯也爲何如。

「若太公望、散宜生，則見而知之」

見於《丹書》者，「敬勝怠者吉，怠勝敬者滅」云云。此太公望之與文王合德者也。見於《書・君奭》者曰：「惟文王尚克脩和我有夏，亦惟有若虢叔，有若閎夭，有若散宜生，有若太顛，有若南宫适。」又曰：「無能往來茲迪彝教，文王蔑德降于國人。」然則散宜生之見知文王，豈不信哉！ 然要之亦不必取徵於《書傳》，《書傳》所載有限，彼既見知、聞知，則大道之全，自其渾然之體與其燦然之用，何所不周，何所不至，而豈可以簡册有爲而發之遺言緒論爲之證哉！ 見大意者，默而識之可也。

「若孔子，則聞而知之」

《集注》引「子貢曰『文武之道，未墜於地』」至「夫子焉不學」爲「聞而知之」。愚

以爲湯之聞知堯、舜，文王之聞知於湯，概是如此，兼有得之於簡編者。

「然而無有乎爾」，東陽許氏曰：「爾，如是也，指見知、聞知者而言。」其説可從。○兩「爾」字以「如是」釋之爲近，意若云「然而無有而然者，則亦無有其然者」，是承上文數箇見知、聞知而云，以其「見知」、「聞知」字已重見疊出於上文，故此特約其旨而省其文也。或曰：「『然而無有乎爾』，豈無顔、曾、子思三人乎？而孟子云然，是前無三子而自擅其見知孔子也。」曰：「不然。孟子固曰『聖王不作，諸侯放恣』，『楊墨之道不息，孔子之道不著』，『仁義充塞』，『人將相食』，顔、曾、子思當孔子在日，則以有孔子在，今則與孔子，❶俱往矣，世道之責，微孟子任之，則孔子之道不百年而墜矣，故曰『軻書著，❷孔子之道尊』。此孟子所以欲自比於見知者，以俟後聖於無窮也。」

程明道嘗云「吾學雖有所受，天理二字，却是自家體貼出來」，以此見知，伊川所以不推其本於濂溪，而朱子於此及《大學》《中庸》序所以只説二程者，要皆自有稱量處，不是苟且。

《日抄》曰：「中行之道，惟聖者能之，故顔子具體而微。其學猶有傳，傳者必其剛毅自立如曾子、子思。三傳而至孟子，遂能尊孔氏而闢楊墨，明王道而黜伯功，卓然有功萬世焉。嗚呼！盛矣。而世猶或譏之。然李太伯以富國强兵爲學，其不識孟子宜也。如司馬公大儒亦譏

❶「與」，原作「無」，今據嘉靖本、四庫本改。
❷「著」，原缺，今據四庫本補。

之，豈非孟子説誘時君，變化百出，溫公守樸，意見所不合與？吁！此『可與權』之難也。」

重刊蔡虛齋先生四書蒙引卷之十五終

{
"filename": "MTQzNzc5MjEuemlw",
"filename_decoded": "14377921.zip",
"filesize": 117931274,
"md5": "95fdb6ba04a9807bed703d95728f89ea",
"header_md5": "1b1760ea1dfd7833240560a81ed79080",
"sha1": "207afb3d0016cff3b17c6aa38f80c3c682b8e184",
"sha256": "be9e027472339601e80a57933caee1503b3f6ae47faf060eb0368a65698dce81",
"crc32": 1878953537,
"zip_password": "",
"uncompressed_size": 144936664,
"pdg_dir_name": "",
"pdg_main_pages_found": 675,
"pdg_main_pages_max": 1407,
"total_pages": 679,
"total_pixels": 4147309712,
"pdf_generation_missing_pages": false
}